



ТАРТУСКИЙ ГОС. УНИВЕРСИТЕТ

Σημειωτική

ТРУДЫ ПО
ЗНАКОВЫМ
СИСТЕМАМ

8

«Труды по знаковым системам» — неперIODическая серия, издаваемая Тартуским государственным университетом, публикует статьи и материалы по проблемам семиотики.

Вышли из печати:

Ю. М. Лотман, Лекции по структуральной поэтике, Уч. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 160, Тарту, 1964.

Труды по знаковым системам, II. Уч. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 181, Тарту, 1965.

Труды по знаковым системам, III. Уч. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 198, Тарту, 1967.

Труды по знаковым системам, IV. Уч. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 236, Тарту, 1969.

Труды по знаковым системам, V. Уч. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 284, Тарту, 1971.

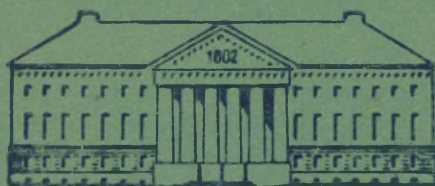
Труды по знаковым системам, VI. Уч. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 308, Тарту, 1973.

Труды по знаковым системам, VII. Уч. зап. Тартуского гос. университета. Вып. 365, Тарту, 1975.

ARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
STA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS
LUSTATUD 1893. a. VIINIK 411 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ в 1893 г.

ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ

VIII



ТАРТУ 1977

TARTU RIIKLIKU ULIKOOLĪ TOIMETISED
УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS
ALUSTATUD 1893. a. VIHİK 411 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ в 1893 г.

ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ

VIII

К 70-ЛЕТИЮ АКАДЕМИКА
ДМИТРИЯ СЕРГЕЕВИЧА ЛИХАЧЕВА

Редколлегия: Б. Гаспаров, Б. Егоров, Вяч. Вс. Иванов, И. Куль, Ю. Лотман
(ответственный редактор серии), Х. Рятсеп, И. Чернов.
Ответственный редактор тома З. Г. Минц

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЕ ВИДЕНИЯ ПОТУСТОРОННЕГО МИРА И «РЕАЛИЗМ» СРЕДНИХ ВЕКОВ

А. Я. Гуревич

Традиционный объект культурной антропологии — образ жизни, обычаи, мировоззрение «примитивных народов». Гораздо реже в поле зрения этой науки попадают народы, перешедшие на более развитую стадию. Но в настоящее время, когда историческая наука занята интенсивными поисками новых интерпретаций и обращается с этой целью к смежным дисциплинам, перед историком, в частности, перед изучающим западное средневековье, невольно возникает вопрос: не могут ли проблематика и методы этнологии найти применение и к его материалу? Медиевисту приходится работать в значительной мере с источниками, вышедшими из-под пера духовных лиц. Защищена ли церковная литература средних веков табу, делающими ее недоступной для культурно-антропологического подхода? Ниже следующая статья представляет собой попытку вскрыть мифопоэтические аспекты средневекового сознания в одном жанре западноевропейской литературы той эпохи — в жанре видений потустороннего мира.

Нас будут интересовать в особенности проблема моделирования пространства и времени и вопрос о соотношении спонтанности видений с традициями литературного жанра.

* *

*

Представления о потустороннем — неотъемлемый компонент «образа мира», который лежит в основе культуры той или иной эпохи. Эти представления могут разрастаться в необычайно богатую картину — и могут быть «нулевыми», когда небо пустеет и по ту сторону жизни находится небытие. В любом случае оба мира — жизни и смерти — присутствуют в сознании культуры и определяют ее существенные черты. Христианство относит в потусторонний мир награду и кару за прожитую жизнь; там обитают силы, от которых зависит участь души умершего. Загробный мир, согласно этому мировоззрению, — подлинный

мир, земной же мир — бледное его подобие, временное местопребывание души на пути в истинную ее отчизну. Страхи и надежды, порожденные ожиданием перехода в мир иной, неотступно преследовали средневекового человека, и он не мог не составить себе каких-то идей об устройстве его. На протяжении всего средневековья вновь и вновь возникали картины потустороннего мира, обычно оформлявшиеся как видения. Рассказы о видениях пользовались огромной популярностью. Многие из них сохранились в переводах с латыни на народные языки, их столетиями переписывали и читали. Помимо того, что они выполняли важную дидактическую функцию, эти повествования представляли собой увлекательное чтение. Грандиозные картины «Апокалипсиса» и Дантовой «Комедии» отстоят одна от другой более чем на тысячелетие, — на протяжении этой эпохи мысль христиан с надеждой и отчаянием постоянно обращалась к Аду и к Раю. Обычной формой описания загробного мира в средние века был рассказ о человеке, который чудесным образом оказывался в запредельных краях, после чего возвращался к жизни и открывал окружающим виденное им «там».

Подобных описаний сохранилось множество. В научной литературе интерес к видениям диктуется преимущественно стремлением установить, в какой мере мысль и образный строй Данте были подготовлены и предвосхищены его предшественниками; записи снов и видений людей средних веков с этой точки зрения не обладают самостоятельной ценностью, — они оказываются заслуживающими внимания собственно лишь в ретроспекции, созданной «Комедией», и образуют ее «предисторию». Есть и иная перспектива, в которой рассматривают потусторонние видения средневековья: античная и раннехристианская; исследователи выявляют в них элементы, перешедшие из античной мифологии, из поэм Гомера или «Энеиды», из Цицеронова «Сна Сципиона» и сочинений Лукиана, или из библейских пророчеств и «Откровения Иоанна». Оба указанные подхода, впрочем, нередко сочетающиеся,¹ вполне допустимы и по-своему необходимы. Их недостатком является то, что при этом средние века остаются именно «средостением» между античностью и Ренессансом, эпохой, которая жила обрывками древней мудрости и образованности и находит оправдание в глазах ученых авторов в той мере, в какой она «подготовила» Возрождение. Возникает предположение: не будь Данте, и, может быть, историки литературы и не обратили бы особого внимания на средневековые видения. Критерии отбора материала и оценки его медиевистика все еще по традиции нередко продолжает черпать не в изучаемой эпохе, а в более «респектабельных» соседних эпохах — в античности либо в Ренессансе и новом времени.

Не стоит ли, однако, выделить средневековые видения потустороннего мира в качестве самостоятельного объекта исследо-

вания, как специфический феномен средневекового мирозерцания, и попытаться определить его особенности и, главное, искать его истоки не за пределами эпохи, а внутри нее? При этом пришлось бы несколько сместить привычный угол зрения и рассматривать эти описания не в плане филиации сюжетов и литературных заимствований, вне сомнения, имевших место, а в аспекте переживания средневековым сознанием соответствующих картин, которые находили живой отклик в эпоху, предельно озабоченную мыслью о загробном бытии. Нам хотелось бы укоренить средневековые видения в их собственной эпохе, когда они и возникли, когда они воспринимались не как порождения литературной традиции, но как откровения и прорывы в трансцендентный мир. При таком подходе не столь важны их художественные достоинства, богатство фантазии и оригинальность их авторов, ибо можно заранее сказать, что они уступали в этом отношении и «Апокалипсису» и «Коме-ди», — зато существенно то, что записи видений, как правило, принадлежавшие лицам духовного звания, преследовали определенные практические цели, назидательные или политические².

Изучение литературного произведения позволяет поставить его в различные контексты. Можно исследовать связи художественного памятника с предшествующими и последующими, с тем чтобы вскрыть определенную традицию, к которой он примыкает и которой он порожден, чтобы проследить воспроизводимую в нем топику и обнаружить то новое, что внес данный автор в эту традицию. Применительно к средневековой литературе, всецело ориентированной на традицию, сознательно стремящейся к верному следованию заданным образцам, этот метод сам собою напрашивается, особенно здесь он плодотворен. Достаточно вспомнить имя Э. Р. Курциуса. Но наряду с системой «предшественники — произведение — последователи», системой, оперирующей такими кардинальными понятиями, как «образец», «топики» и «традиция», допустима и иная схема, принимающая во внимание прежде всего не эволюционный ряд, в котором находится данное сочинение, а синхронную систему. Под последней мы имеем в виду культурное творение в его обусловленности современным ему состоянием умов, в его соотношенности с наличным бытием, которое дает автору еще и иные стимулы, помимо унаследованного художественного канона (этот канон и сам включается в современность), с одной стороны, и возможное воздействие этого творения на среду, его актуальную социально-культурную функцию, с другой. Всякое произведение создано в расчете на какую-то аудиторию и предполагает определенное прочтение, расшифровку его неким кругом людей. Средневековые видения будут занимать нас именно в этом аспекте³.

* *

*

Загробные видения начала средневековья не достигают эсхатологической напряженности и высокого драматизма «Апокалипсиса», хотя и в это время церковные писатели не раз высказывали утверждение о близящемся конце времен, о завершении «ночи сего мира» и скорейшем наступлении «дня мира грядущего». Так или иначе, оба мира соприкасаются, соседствуют. Лучшим свидетельством тому служат святые. Святой живет среди людей, но в нем постоянно и явственно проявляется воля творца, силою которого он и творит чудеса. Святой непосредственно общается с иным миром, в определенном смысле он уже и при жизни принадлежит царству небесному. Но существуют и другие люди, которым довелось побывать «по ту сторону» и возвратиться обратно, дабы поведать живым о том, что ожидает их за гробом. Их показания обладали, с точки зрения папы Григория I Великого, исключительной ценностью, так как давали возможность наглядного и «опытного» (*per experimentum*) доказательства загробного мира и воздаяния. Подобные случаи, если судить по его «Диалогам», равно как и по сочинениям Григория Турского, Беды Достопочтенного, Бонифация, авторов каролингского времени, — вовсе не редкость. Так, по словам Григория I, произошло, например, с одним отцом семейства, который воскрес по молитве священника Севера. Он поведал, что сразу после кончины его схватили «отвратительные люди», из ртов и ноздрей которых вырывалось пламя, и повлекли его в некие «темные места», но показавшийся внезапно прекрасного вида юноша велел отпустить его, так как по просьбе Севера господь отдает ему умершего. После семидневного покаяния этот человек «в радости» скончался⁴

В «Диалогах» Григорий I постоянно низводит духовное на уровень вещественно-чувственного, стремясь приноровиться к пониманию аудитории, на которую он рассчитывал. Таковы и его описания загробных видений. Знатный муж Репаратус, побывавший на том свете, видел костер, приготовленный для знакомого священника, который пока еще был жив и предавался плотским удовольствиям; Репаратус послал к нему вестника, заклиная отказаться от греховного образа жизни, но в это самое время священник умер⁵. Не ясно, где находится Ад, об устройстве его Григорий I также не сообщает ничего определенного, кроме того, что в нем пылает один огонь, но осужденные подвергаются разным наказаниям, сообразно их грехам, и мучениям их нет и не будет конца. Очевидно, в VI веке еще не существовало ясной картины загробного царства. В дальнейшем в литературе видений мотив загробного мучения грешника в соответствии с характером его прегрешений получит особо наглядную форму: лжесвидетелей и клятвопреступников черти поражают в язык, голодом мучаются обжоры, жаждой — пьяницы; перед глазами матерей, которые умертвили в разврате прижитых младенцев, последние постоянно витают в Аду как укор

и обвинение и т. п. Распростертому на спине сподвижнику Карла Великого, прославившемуся жадностью, злые духи льют в горло расплавленное золото, приговаривая: «Ты жаждал этого при жизни и не мог насытиться, так вот же тебе, пей вдоволь!»⁶ Наслаждение на этом свете обращается в мучку на том, мучитель становится мучимым. В Аду царствует *jus talionis*. Подобно тому как праведники одинаковой жизни и поведения оказываются в Раю вместе, так и злые духи соединяют грешников, совершивших сходные проступки, и подвергают их аналогичным пыткам.

Вера Григория I в возможность посещения загробного мира и возвращения после этого к жизни неколебима. Ведь об отдельных случаях он узнал от самих побывавших там. «Сиятельный муж» Стефан рассказывал папе, как он умер в Константинополе и пока тело его еще не было погребено, оказался в Аду. Там видел он многое такое, чему прежде не поверил бы. Когда Стефана привели к главному судье, тот его не принял: «Не тот, я велел доставить мне кузнеца Стефана». И немедленно этот Стефан был возвращен в свое тело, а его сосед кузнец Стефан в тот же час умер⁷. Черти, видно, ошиблись адресом.

Более определенную картину загробного мира дает другой свидетель Григория Великого. Этот воин, умерший и воскресший, рассказывал, что его провели по мосту, висящему над черным и зловонным потоком. Праведники без затруднения переходили на другой берег, попадая на прекрасные благоухающие луга, по которым гуляли одетые в белое люди. Там были расположены светлые жилища и еще некое здание, построенное, как ему показалось, из золота. Неправедные же, пытаясь перейти мост, падали в зловонную реку. Мост над мрачным потоком, отделяющим берег блаженных от берега осужденных или ожидающих решения своей участи, с этого времени становится традиционным и существенным компонентом картины того света. Упомянутый выше кузнец Стефан споткнулся, переходя мост, и вынырнувшие из потока мужи ужасающего вида стали увлекать его в пучину. Однако в тот же момент крылатые и прекрасные мужи схватили Стефана и начали тянуть его вверх. Разгорелась борьба между злыми и добрыми духами, — то злая плоть боролась в Стефане с делами милосердия, поясняет папа⁸.

Вести из иного мира могут способствовать облегчению участи грешников, страдающих в Аду, так как живые, узнав об их мучениях, станут за них молиться и совершать добрые дела и тем смягчат наказание⁹. Когда во время чумы умирал один юноша, отъявленный ругатель и насмешник, монахи, собравшись вокруг него, стали молиться за его душу. Однако он прервал их: «Отойдите, отойдите, отдан я дракону, пожирающему меня, но не может он пожрать меня из-за вашего присутствия. Го-

лову мою уже поглотил он, отступите же, дабы он не мучил меня, но содеял должное. Коль выдан я ему на растерзание, какой толк медлить?» Он не в силах был осенить себя крестным знаменем, будучи сдавлен чешуею дракона. Тем не менее молитва братьев облегчила ему борьбу с чудовищем, и оно в конце концов бежало, не выдержав молитв. Выздоровев, грешник раскаялся и постригся в монахи¹⁰.

В «Диалогах» Григория Великого намечены многие из основных тем описаний загробного мира, которые с этого времени встречаются в латинской литературе видений. Мы найдем их и у его современника Григория Турского, и у Бэды, и у «апостола Германии» Уинфрида-Бонифация, и в записях видений каролингского периода. «Диалоги» Григория I оставались исключительно популярными и в последующее время, были переведены на ряд языков и сохраняли авторитет кладезя мудрости на протяжении всего средневековья. Но появляются и дополнительные мотивы. Таково, например, описание долины, в одном конце которой царит страшный жар, а в противоположном свирепствует столь же ужасающий мороз; грешники мечутся между обеими крайностями. Бэда, у которого впервые встречается упоминание такой юдоли страданий, рассказывает кроме того об адских колодцах; в них в языках вздымающегося и опадающего пламени мучаются навеки осужденные грешники¹¹. Фантазия при описании Рая куда бледнее, нежели при изображении адских мук. Описание Рая человеческими средствами вообще невозможно, поэтому авторы видений то и дело прибегают к выражениям «несказанный», «невыразимый» и т. п., когда желают сообщить о сиянии Рая, об украшающих его драгоценностях, о пронизывающем его свете и наполняющих его благоуханиях или о радостях блаженных.

У Бэды возникает еще один мотив, который существенно отметить, ибо он опять-таки неоднократно повторяется в других легендах о загробном мире. Речь идет о книгах, в которые записаны все добрые дела и прегрешения человека. Один воин, известный неправедным образом жизни, поведал перед смертью, что к его постели ангелы принесли украшенную маленькую книгу, со скупым перечнем его заслуг, но вскоре же налетело полчище злых духов, которые подали ему огромный кодекс отталкивающего вида и невероятной тяжести, и в нем несчастный обнаружил записи о всех своих злодеяниях¹². Тема суда над душою покойного, во время которого ангел читает книгу, содержащую перечень добрых и злых дел человека, восходит к «Откровению Иоанна» (гл. 5, след.) но разработана она у Бэды по-своему. В «Апокалипсисе» имеется в виду книга за семью печатями, в которой записаны судьбы мира в целом, и открыта она будет только на Страшном суде. У Бэды же в центре внимания находится индивидуальное спасение или проклятие отдельного человека, — на каждого в Раю и в Аду за-

веден особый реестр заслуг и грехов. Осуждение или оправдание происходят в момент кончины человека, а не откладываются до Конца света. В изложенном Пруденцием видении английского священника фигурируют мальчики, читающие в церкви книги, на страницах которых видны черные и кроваво-красные буквы. Красными значками записаны грехи, мальчики же — души святых, которые постоянно замаливают людские прегрешения. В видении итальянца Альбериха (начало XII века) во время спора из-за души демон раскрывает книгу, в которой записаны все ее грехи, но ангел выливает на ее страницы флакон со слезами, пролитыми праведными, и смывает письма¹³

* *

*

При всех вариациях и индивидуальных особенностях, различаясь в мастерстве, с которым они живописуют муки Ада и радости Парадиза, видения повторяют одни и те же мотивы и образы. Средневековой мысли и, соответственно, литературе чужда установка на оригинальность и разнообразие. В бесконечных повторях, в вариациях на все ту же тему, в оперировании традиционными понятиями и образами человек той эпохи убеждался в истинности своих верований и представлений.

Что же представляют собой средневековые сообщения о потустороннем мире: чисто литературные произведения или записи видений и снов, рассказанных конкретными лицами, которые верили в их реальность как в факты собственного духовного опыта? Вопрос трудный. Мы сталкиваемся с повторяемостью одних и тех же мотивов в разных видениях: мост, соединяющий край блаженных и юдоль грешников и переброшенный над потоком, в котором оказываются души, увлекаемые в него своими грехами; книги, где записаны все добрые и злые дела человека; тяжба из-за души между ангелами и нечистой силой; колодец, из которого вырывается адское пламя, сжигающее души закоренелых грешников; пытка постоянным чередованием мороза и жара; сладостное благоухание, нежное пение хоров ангелов и божьих избранников, невиданный блеск одежд, несказанной красоты палаты и стены небесного Иерусалима и другие невыразимые радости Рая; ангелы-хранители или спутники, возносящие душу умершего на небеса; встреча души в загробном мире со светскими господами, запятнавшими себя грехами, в особенности проступками против церкви, и с нерадивыми священниками, расплачивающимися на том свете¹⁴; сокрушение души временно умершего о том, что ей приходится покинуть загробный мир и возвратиться на грешную землю, и решимость его отныне вести праведный образ жизни, и т. д. Эти устойчивые мотивы, хотя и варьируются и оформляются почти каждый раз по-новому¹⁵ явно позаимствованы

авторами описаний у своих предшественников. Столь же несомненно и откровенно выражены назидательные цели, с которыми фиксируются подобные видения. Все это убеждает в том, что перед нами — образчики складывающегося и постепенно «отвердевающего» жанра средневековой литературы, с собственной устойчивой топикой¹⁶.

И тем не менее, сказанное вряд ли содержит полный ответ на поставленный выше вопрос. Да, загробные видения, описанные авторами раннего средневековья, принадлежат к определенной ветви религиозной литературы и воспроизводят некий набор образов и понятий, входивших в применяемые ею клише. Но значит ли это, что имена визионеров, упоминаемые нашими авторами, — фикции, что и они, и обстоятельства, при которых эти лица якобы имели видения, полностью выдуманы; что многократно встречающиеся в соответствующих описаниях ссылки на свидетелей, знавших этих визионеров и слышавших от них или от других лиц об их визитах на тот свет, либо даже на самих визионеров, подчас еще живущих, — тоже не более как «литературный прием»? Мы не готовы подписаться под такими утверждениями.

Прежде всего, не следует забывать, что средневековый человек всем образом жизни, господствовавшей идеологией, общей духовной атмосферой и собственной психикой был вполне подготовлен к переживанию видений и к крайне серьезному отношению к снам и галлюцинациям¹⁷, равно как к прорицаниям и гаданиям. Видения и сны тогда не только не относили к разряду иллюзорного, — в них видели прорывы высшей реальности в повседневную жизнь: так можно было проникнуть в тайны иного мира или увидеть будущее. Реальность средневекового человека была более емкой, нежели в последующую эпоху, — она охватывала многие области, лежащие за пределами земного существования. Сказанное не нужно понимать так, что человек того времени верил во все без разбора и был начисто лишен какого бы то ни было критического чувства. Некий монах охотно рассказывал о своем посещении мира иного благочестивым людям, но остерегался насмешников¹⁸; следовательно, были и такие, которые не относились с должной серьезностью к его признаниям¹⁹. Да и самая тщательность, с какой историки и другие писатели раннего средневековья отмечают источники сообщаемых ими сведений, — не свидетельствует ли она о том, что не всякому рассказу готовы были поверить, не требуя доказательств? Тем не менее, не приходится сомневаться, что авторы, записавшие видения, относили их к откровениям, заслуживавшим сугубого внимания и доверия. Нужно помнить: такие видения люди имели в критический момент их жизни — на пороге смерти или, как это мыслилось ими самими и их современниками, уже по ту сторону этого порога, который им довелось переступить сперва лишь временно

Когда мы говорим о действительности какого-то события, то, по-видимому, имеем в виду нечто иное, нежели реальное явление с точки зрения человека раннего средневековья. Ибо для того, чтобы дать оценку своему индивидуальному опыту, практическому или духовному, этому человеку было необходимо соотносить его с традицией, т. е. осознать и пережить собственный опыт в категориях коллективного сознания, овеществленных в религиозном или социальном ритуале, в образцах поведения или в литературном этикете. Подлинностью случившееся обладало постольку, поскольку могло быть подведено под соответствующую модель, идентифицировано с чем-то выходящим за рамки индивидуального, неповторимого, растворено в типическом. Познание сущности явлений в этой системе сознания, очевидно, состояло прежде всего в узнавании в них определенных архетипов²⁰

Стереотипная форма, которую принимали видения у разных авторов, была, собственно, единственным возможным способом их описания и осознания. Эта тенденция подведения под заданный образец вовсе, быть может, еще не превращала видение в чисто «литературное» сочинение (в нашем, современном понимании). Ибо уже сам визионер, пытаясь после пережитого им галлюцинаторного состояния поделиться тайнами мира иного с окружающими, не мог не облечь свои видения в знакомые ему традиционные образы. Нечего уже говорить о том, что церковный автор, намереваясь включить рассказ о видении в свой труд, неизбежно придавал ему форму, предписанную жанром, привлекая античные, раннехристианские и агиографические мотивы. Подобно тому как историческое событие приобретало значимость для средневекового историка постольку, поскольку он имел возможность уподобить его какому-то другому, прежде бывшему и служившему ему образцом и прототипом; как полководец, законодатель или духовный пастырь привычно превращались под пером средневекового автора в «нового Александра», «нового Моисея» или «нового Давида»; как жизнь святого в главных своих чертах была ничем иным как «подражанием Христу», точно так же, и тем более, психологический опыт, свой или чужой, автор этой эпохи по необходимости расчленял на значимые для него семантические единицы, на мотивы, заранее известные, и организовывал их по априорной схеме, принятой для данного жанра.

Реймский архиепископ Хинкмар записал видение Бернольда. Как водится, он указал священника, которому Бернольд по воскресении поведал о виденном на том свете, отметив добродетельность и ум свидетеля, в свою очередь пересказавшего это видение Хинкмару «Я убежден в том, что сие — истина, — пишет Хинкмар, — ибо подобное же читал я и в книге «Диалогов» святого Григория, и в истории англов [Бэды], и в сочинениях святого епископа и мученика Бонифация, а также и в

рассказе о видении некоего духовного лица Веттина, относящемся ко времени императора Людовика»²¹ Свидетельство «очевидца» без труда включается в знакомую и авторитетную традицию и именно в ней находит новое обоснование своей подлинности!

Поэтому поставленный нами вопрос: «литературными творениями» или отражениями видений и снов живых конкретных лиц являются описания загробного мира, о которых шла речь выше, очевидно, сформулирован неточно. Здесь нет альтернативы: «либо-либо». Человек раннего средневековья посещал в своих грезах и кошмарах тот свет, силился описать эти картины и впечатления и для их выражения прибегал к единственно возможному и доступному ему языку традиционных образов, которые и делали для него и общества эти картины полными смысла, вполне убедительными и достоверными.

В представлениях о загробном мире людей средних веков христианское учение причудливо переплеталось с обрывками античной легенды и с народными верованиями и сказаниями. «Сорняки в саду христианской мысли», именует эти верования немецкий исследователь²² Мало того, что они были неискоренимы, — даже самые образованные теологи, подобно Григорию Великому, широко эксплуатировали этот богатейший фонд примитивных суеверий и легенд, для того чтобы сделать идеи христианства о душе, смерти, воскресении и загробном воздаянии доступными широким слоям прихожан. Говорить с ними иначе, как на простом языке их верований и предрассудков, было невозможно. Но перевод основных идей религий на этот общенародный язык неизбежно сопровождался их вульгаризацией. Хотя перед нами — произведения церковной литературы, мы в какой-то мере можем через них приблизиться к источникам народной фантазии.

Идеи загробного мира и ожидающих в нем душу мучений или блаженства, складывавшиеся в результате сближения религиозной догмы с легендами, суевериями, народным гротеском и древними мифами, почти вовсе не подвластны развитию: они повторяются все вновь и вновь, воспроизводя изначальный запас мотивов и образов. Изменялся только книжный жанр видений; авторы выстраивали эти мотивы и образы во все более завершенные и пластичные литературные схемы, обнаруживая немалое мастерство; здесь можно говорить об известной эволюции, которая достигла кульминации в поэме Данте. Впрочем, и это развитие шло крайне неравномерно.

Если сопоставить видения потустороннего мира, вышедшие из-под пера Григория I, Григория Турского, Беды или Бонифация, с видениями последующего времени, то описания, которые дают авторы VI—VIII веков, покажутся весьма мало детализованными и неясными, — по ним трудно составить отчетливую картину Рая и Ада, как она представлялась людям начала

средних веков. На смену этим обрывочным зарисовкам вскоре придут значительно более четко прописанные, развернутые картины загробного царства. При сравнении отрывочных указаний писателей меровингского периода с некоторыми ирландскими легендами о странствиях на тот свет последние в литературном отношении, несомненно, выиграют: исследователями отмечалось сравнительно высокое мастерство, с каким созданы эти произведения, отдельными частями или деталями уже напоминающие образы Дантовой «Комедии». Но, как было подчеркнуто с самого начала, мы пытаемся оценить средневековые видения в контексте их эпохи, а не в зависимости от их приближения к пределу, выраженному в грандиозном триптихе флорентинца, увенчивающем все многовековое развитие жанра. Поэтому литературное умение, поэтичность, способность строить завершенную и ритмически расчлененную картину загробных мест, с нашей точки зрения, вовсе не есть критерий для оценки того или иного видения. Напротив, чем выше чисто художественные качества описания, чем больше чувствуется в нем сознательное мастерство, знание предшествующих памятников, тем меньше можно рассчитывать на обнаружение в нем отзвуков массового сознания и спонтанных верований и, следовательно, тем менее ценно для нас это произведение как «непосредственное свидетельство» эпохи.

* *
*

Людей раннего средневековья весьма занимало, где находится Ад. Папа Григорий I затруднялся уверенно ответить на этот вопрос, заданный его собеседником: одни полагают, что Ад где-то в земных пределах, другие же склоняются к мнению, что он — под землей. Исходя из этимологии слова *infernus* («*quia inferius jacet*»), сам Григорий думает, что Ад расположен именно под землей²³. Были распространены верования, что земной мир и мир загробный непосредственно сообщаются. Григорий I рассказывал, что некто Евморфий перед смертью послал своего раба известить военачальника Стефана: «уже готов корабль, на котором мы должны отплыть в Сицилию». Стефан в этот момент умер²⁴. «Отплытие в Сицилию» было синонимом отхода в загробный мир, так как жерла сицилийских вулканов вели, по тогдашним (унаследованным от античности) представлениям, прямо в Ад. Готский король Теодорих, еретик-арианин, враг и гонитель ортодоксальной церкви, был увлечен в кратер вулкана на Липарских островах²⁵. Много позднее моряки продолжали показывать своим пассажирам этот вулкан, именуя его «Адом Теодориха». Некий отшельник, уединившийся на островке неподалеку от Сицилии, сам видел, как отвратительный демон перевозил на лодке связанную и истязаемую

душу короля Дагоберта I в вулкан, но тот был спасен вмешательством святых Дионисия, Маврикия и Мартина, церквам которых он при жизни пожаловал многие владения²⁶ Как было не поверить подобным рассказам, когда многие своими ушами слышали стоны и вопли душ отверженных, которые страдали в Везувии?! Эту и Везувий на протяжении веков принимали за входы в Ад, и людей, умерших неподалеку от них, черти увлакивали и бросали в разверстые жерла²⁷

Вера в то, что Чистилище и Ад, равно как и Земля обетованная, находятся где-то на далеких островах, до которых можно, хотя и не без труда, добраться, была укоренена и в сознании жителей европейского Севера. Об этом с особой наглядностью свидетельствуют сказания о плавании святого Брендана. Брендан жил в конце V—VI в. и совершил ряд плаваний из Западной Ирландии: к берегам Шотландии, Британии, возможно, также в Бретань, на Оркнейские, Шетландские и Фарерские острова. В последующие столетия рассказы о плаваниях Брендана приобрели причудливую форму, в которой повествования о путешествиях в дальние края сплелись воедино с эсхатологическими видениями. Мечты о Земле обетованной и страхи, порожденные ожиданием конца времен, дух странствований и аскетизм, любовь к фантастическому и реминисценции из античной литературы, фольклор и религия — смешались в этом повествовании, что и обеспечило сказанию о плаваниях святого Брендана широчайшую, поистине европейскую популярность. В своей основе это повествование примыкает к визионерской литературе средневековья.

Terra repromissionis sanctorum в рассказах о странствовании ирландских монахов — прямая противоположность земле людей. Страна обетованная изобилует всеми благами, это страна вечного цветения и плодоношения; в ней не испытывают ни голода, ни усталости. Овцы там величиной с быков, ягоды винограда — как яблоки, а рыбы встречаются такие, что одну из них монахи приняли за остров. На некоем острове они нашли монастырь, обитатели которого не стареют, не страдают от болезней или холода и никогда не испытывают недостатка в хорошей воде или в хлебе, неведомо как и откуда им достаемся. На другом острове мореплавателей ожидали приготовленные по воле господ еда, питье и отдых. Но здесь же суетились и черти, пытавшиеся ввести братьев во искушение, и один из монахов был сожжен адским огнем. Среди островов блаженных путникам повстречался пылающий остров кузнецов, ковавших души грешников, а затем они наткнулись на скалу, на которой сидел сам Иуда Искариот; по воскресеньям он отдыхал, по милосердию господ, от адских мук; по истечении срока он был окружен толпою демонов и увлечен в Ад. Семь лет Брендан с оставшимися в живых спутниками добирался до цели своих странствий, и возвратился домой с гру-

зом драгоценных камней. Ныне писатели, озабоченные проблемой доколумбовых открытий Америки, приписывают честь первооткрывателя, среди других, и святому Брендану; игнорируя специфику средневековой литературы, они пытаются прочитать повесть о его странствиях на тот свет как навигационное руководство

Между тем, как нам кажется, трактовка пространства загробного мира в видениях помогает понять пространственные представления средневекового человека вообще. Мы сталкиваемся с символической «топографией» видений, различающей правое и левое, восток и запад, исходя из оценочных критериев. Чтобы достигнуть Ада, нужно двигаться на север. На север же устремлены взоры грешников, ожидающих кары. Иногда в видениях (например, в «Видении Павла») встречается мотив дерева в Раю или в Аду. Этот мотив мог быть навеян соответствующим образом «Энеиды», но не исключено, что здесь мы имеем дело с архетипическим «Мировым деревом» (ср. дерево Иггдрасиль скандинавской мифологии, корни которого простираются в царство мертвых, а ветви достигают небес)

Но какова общая пространственная структура загробного мира? Прежде всего, в отличие от строго троичного расчленения у Данте, видения предшествующего времени дают по преимуществу дихотомическое деление. Выражено оно, однако, не вполне ясно: на полюсах сознания действительно находятся Парадиз и Геенна, но между ними расположен ряд переходов, тяготеющих к тому или другому. Данте конструирует потусторонний мир с очень большой четкостью, так что читатель «Комедии» без труда может охватить взглядом все его грандиозное сооружение. Не то у авторов более ранних видений. Странники по загробному миру посещают разные «места». Как они соотносены между собой? Каков порядок их расположения? Все это остается совершенно не ясным. Пожалуй, единственная попытка структурирования того света — это введение образа моста, переброшенного над потоком; по этому мосту, вернее, жердочке, суживающейся от видения к видению, должны перебираться души; одним это удастся, коль они праведные, другие же низвергаются в огненный поток очищения под бременем своих грехов. Здесь луга отдохновения душ противопоставлены юдоли страдания. В остальном же загробный мир видений представляет собой конгломерат разрозненных пунктов, никак не организованных воедино. Их связывает только путь, по которому странствующую душу визионера ведет ангел от одного *locus*'а к другому.

Таково не только пространство загробного мира ранних видений, картина которого вообще прописана очень нечетко, но и организация Ада и Рая в сравнительно позднем ирландском «Видении Тунгдала». Это произведение XII века считается

одним из наиболее законченных и совершенных по исполнению произведений визионерского жанра; в нем описание загробного блаженства избранных и кар, которым подвергаются грешники, действительно дано с большою силой и выполнено с редкой последовательностью. Нарастанию мучений в Аду соответствует повышение степени блаженства избранных божьих; нетрудно заметить определенную параллельность обоих описаний. Здесь в зародыше уже содержится план построения Дантова потустороннего мира. После странствия по Аду Тунгдал не попадает сразу же в Рай, — между ними расположены места, где «умеренным карам» подвергаются души «не очень злых» (*non valde malorum*), а равно и поля, где пребывают души «не очень добрых» (*non valde bonorum*); это своего рода Чистилище и преддверие Рая. «Видение Тунгдала», отличающееся ритмичностью сцен и пропорциональностью распределения тонов, чрезвычайно далеко от записей «спонтанных» видений предшествующего времени. И тем не менее идея целостности пространства загробного мира отсутствует и в нем. Тунгдал, вслед за ангелом-поводырем, «попадает» в разные места, между собой ничем, помимо логики нарастающих кар или наград, не связанные. Ад, как и Рай, — не более, чем совокупность разобщенных мест (гор, долин, болот, ям, строений и т. п.); их разделяют невыясненные пустоты, скачкообразно преодолеваемые в повествовании. Тот свет, собственно, не есть единое пространство, он дискретен так же, как дискретно пространство мифологического мира²⁸.

Мифологические свойства пространства загробного мира проявляются, на наш взгляд, и в своеобразной его «иррациональной топографии». С одной стороны, место блаженства душ избранных и место мучений душ грешников противопоставляются в видениях, коль скоро Рай — на небесах или на «счастливых островах», а Ад — подземное царство. С другой же стороны, и тот и другой могут быть найдены по соседству, в странах, отделенных одна от другой несколькими днями пути по морю. Иногда же они вообще соседствуют. Визионер Бернольд был приведен в «темное место», куда из «соседнего места» доносились сладостные ароматы и оттуда же был виден луч света: обитатели Ада видят райский свет и обоняют благоухания «обители отдохновения святых»²⁹. В популярном трактате «Элуцидарий» Гонорий Августодунский писал, что избранные в Раю будут наблюдать отвергнутых богом и радоваться их мукам, даже если среди них увидят своих родителей, супругов или детей; равным образом и грешники перед Страшным судом узрят блаженство избранных, и таким образом усилятся страдания одних и блаженство других³⁰. В целом загробный мир в видениях представляется сравнительно невеликим и тесным, его можно целиком обойти за один, максимум, за несколько дней.

Казалось бы, странно говорить о времени и его течении в

загробном мире, где царит вечность. Тем не менее, в некоторых видениях, особенно часто в ирландских, многократно заходит речь об отсчете времени в Аду. По милости божьей грешникам дается отдых от мук по воскресным дням. Автор «Странствия Брендана», как мы видели, распространяет это милосердие на самого Иуду: хотя он, в отличие от прочих грешников, подвергается попеременно пыткам в двух Адах, горячем и холодном (по вторникам, четвергам и субботам он мучается в «нижнем Аду», а по понедельникам, средам и пятницам — в «верхнем»), все же и ему дарована пауза, — в воскресенье и в праздничные дни он отдыхает на одиноком морском утесе, и причина заключается в том, что пару раз и ему довелось при жизни сделать доброе дело. Согласно «Видению Адамнана», клирики, нарушившие обет, и всякого рода обманщики тоже попеременно, с периодичностью в час, то возносятся к небесам, то погружаются в глубины преисподней³¹. Томящимся в преисподней душам, рассказывается в «Видении Баронта», из Раю посылаются мана, которая восстанавливает их силы; получают они ее ежедневно, «около шестого часа», — как видим, церковное время отсчитывается и на том свете³².

Ирландский король Кормак Маккарти, которого Тунгдал увидел на том свете сидящим на троне в торжественной обстановке и которому бесчисленное множество лиц приносило драгоценные дары, вместе с тем ежедневно на три часа погружался в адские муки. Ангел, сопровождавший Тунгдала, пояснил, что дары королю приносят нищие и пилигримы, которым тот подавал милостыню, временные же муки королю приходится терпеть за то, что он запятнал себя нарушением брачной верности, убийством и нарушением клятвы; остальные грехи ему прощены³³. В видении монаха Альбериха из Монтекассино кары грешникам установлены на три года, но наказания священнослужителям, которые не наставляли этих лиц на путь истины, — в 60 и в 80 лет, в зависимости от сана³⁴. Таким образом, в Аду продолжается земное время. Но и в Раю птицы пением отмечают канонические часы, и когда наступает время обедни, сами собой зажигаются свечи. Здесь отмечают воскресенье и другие церковные праздники. Прежде чем перейти с нижнего неба на одно из более высоких в Раю Адамнана, душа должна ожидать от 12 до 16 лет. Все это покажется, возможно, менее удивительным, когда мы узнаем из «Видения Баронта», что и в Раю есть церковь, в которой священники служат мессу³⁵.

Время течет и в загробном мире у Данте (см. «Ад», XV 38; XXI, 112—114; XXX, 83; «Чистилище», XV, 1—6), но все же его течение связано скорее с самим странником по загробным пространствам, это — «время наблюдения», нежели «объективное» время существования Ада и Чистилища; «мерит год календами земными» не обитатель того света, а пришелец извне («Чистилище», XVI, 26—27). В потусторонних областях средневековых

видений этого различия нет, — ходу канонического времени одинаково подвластны оба мира.

Тем не менее, было бы поспешным утверждать, что в видениях представления о земном времени всегда прямо переносятся на мир иной. Во всяком случае, фантазия ирландцев подобным переносом не довольствовалась. Бран, сын Фебала, попав вместе со своими спутниками в Земной Рай («Страну женщин»), вообразил, что они провели там один год, на самом же деле прошло много лет. Можно подумать, что в данном случае имеется в виду субъективное переживание времени. Но когда охваченные тоской по родине странники возвратились к берегам Ирландии и один из них, вопреки предостережению обительницы Страны женщин, ступил на землю, он тотчас обратился в груды праха, «как если бы его тело пролежало в земле уже много сотен лет»³⁶. В Земном Раю и на земле время текло по-разному, и то, что в Стране женщин было годом, в Ирландии оказалось веками. По-видимому, тут и там время вообще обладает неодинаковыми качествами: на земле оно ведет к разрушению всех вещей, в мире блаженных оно нетленно.

Не о своеобразном ли соотношении земного времени и времени загробного мира свидетельствует то, что годы земной жизни соотносились в сознании средневековых людей с веками и тысячелетиями пребывания на том свете? Некий самовольно вышедший из ордена монах, не получив отпущения грехов перед смертью, сам избрал себе загробную кару: двухтысячелетнее пребывание в Чистилище. Некоторое время спустя после смерти он явился епископу и поведал, что благодаря молитвам за его душу и милостыне, розданной епископом, два года были зачтены ему за две тысячи лет загробных мук и ныне он совершенно от них избавлен³⁷. В данном случае соотношение земного и загробного времени противоположно тому, каково оно в видении Брана: там годы в Земном Раю приравнивались векам в мире людей, здесь же тысячелетия, протекавшие в Чистилище, равны годам обычного времени.

Христианская религия обещала воздаяние в конце времен; Страшный суд с последующим вступлением душ праведников в обитель вечного блаженства и низвержением душ неоправданных грешников в геенну произойдет в будущем, по прекращении земного века. Между тем видения ничего не говорят о грядущем пришествии Христа. Их интерес к Страшному суду весьма ограничен, он явно вытеснен мыслью о наградах и муках, уготованных душе непосредственно после ее отделения от тела. Книга с перечнем заслуг и грехов не пребудет за семью печатями до исполнения времен, — она открывается для каждого умершего, и вокруг его души немедленно возникает тяжба между злыми и добрыми духами. Визионеры бродят по загробному миру, оставаясь, как мы видели, в земном времени, в текущем моменте. Расплата ожидает человека не когда-то в буду-

шем, а теперь же³⁸ Возвратившиеся с того света иногда рассказывают об испытанных ими муках Чистилища или Ада, дьявол уже накладывал на них свою когтистую лапу. Святой Фурса вырвался из присподней с ожогами на теле; другой визионер видел поджидающее его место в Аду; отдельные грешники, перед тем как испустить дух, рассказывают о причиняемых им чертами терзаниях. Загробный мир близок как пространственно, так и во времени. Из будущего он перенесен в видениях в настоящее. Точнее говоря: он — в будущем, но это будущее реально присутствует в настоящем, и как раз видения представляют собой уникальную возможность пережить это «наличное будущее».

Нетрудно видеть, что то же самое происходило и с культом святых. Святой принадлежит сразу двум мирам и двум темпоральностям. Как человек он — пленник земного несовершенного мира, но святость его — не от мира сего, она — отблеск вечности, и в этом смысле он уже и при жизни как бы обитает и в ином мире. В лице святого, пока он жив, вечность включается в земное время, он — ее носитель среди людей, более осязаемый и, вследствие творимых им чудес, более убедительный, нежели все другие высшие силы.

То, что, согласно теологии, укладывается в рамки векторного времени, непрерывно текущего из прошлого через настоящее в будущее — от сотворения мира и страстей Христовых к концу света и торжеству господней справедливости, — в видениях и в житиях святых оказывается как бы распластанным в единой временной проекции, соседствует в странной для нас одновременности. Но она кажется странной, нелогичной и потому невероятной только для современного реалистического мышления, которое, исходя из линейной концепции необратимого времени, «освобождает» настоящее от прошлого и особенно от будущего, относя в последнее все человеческие чаяния и надежды, равно как и страхи. Человеческому же сознанию в иных культурах и исторических эпохах присуще другое отношение ко времени: оно свободно совмещает разные времена, располагая бок-о-бок минувшее, настоящее и будущее. Страх перед грядущей расплатой приближал имеющее настать, превращал его в современность. Здесь мы сталкиваемся с явлением специализации времени, с мышлением, которое пространственно моделирует время.

Хинкмар Реймский в рассказе о видении Бернольда приводит его по пути загробных странствий в обитель отдохновения святых, где стоит церковь и в ней готовится отслужить мессу сам Хинкмар. Страдающий в Аду король Карл просит Хинкмара помолиться за него, обещая быть всегда ему послушным, коль он ему пособит. Молитвы клира облегчают участь души короля. В каком времени это происходит? В настоящем? Но

Хинкмар еще жив, он служит мессу в Реймском соборе. В будущем? Но Бернольд уже видел архиепископа в Раю. Видение происходит в особом времени, в котором настоящее и будущее не находятся в отношении линейной последовательности, но объединены в некоем мифологическом континууме.

Организация времени по образу пространства не чужда и нашему сознанию, но все же современная мысль понимает пространственность времени по преимуществу метафорически. Ибо время для нас — абстракция, понятийная форма, не зависящая от ее содержания. Не так было в средние века. И пространство и время обладали конкретностью. Святые места окружала мирская периферия. Сакральные периоды и моменты нарушали и расчленяли повседневное течение времени. Оценка сакральных времени и пространства была принципиально иной, нежели профанических времен и мест. Все сакральное принадлежало вечности, поэтому и связанные с ним отрезки пространства и времени отличались прочностью и неуничтожимостью. Священное время не течет и не исчезает, — оно покоится, отражая вечность. Вечность, в отличие от обычного времени, не знает последовательности, она существует «вся сразу», и священные особы не подчинены течению истории. На фронтонах соборов персонажи Ветхого и Нового заветов, картины сотворения мира, грехопадения, изгнания из Рая, страстей господних и Страшного суда в конце света размещены в одном пространстве, — и точно так же в средневековых видениях можно увидеть не только настоящее и будущее, но и прошедшее. Цезарий Гейстербахский приводит ряд видений, в которых духовные лица созерцали различные эпизоды евангельской истории: рождество Христово, возвестившую его звезду, младенца Христа в яслях, его же в трехлетнем возрасте, наконец, связанным в окружении иудеев, угрожающих ему казнь, и распятого³⁹.

Рядовому верующему трудно было представить себе воздаяние где-то в неопределенном, далеком будущем. Его сознание вообще ориентировалось на близкое, конкретное и наглядно-ощутимое. Он с легкостью материализовал духовное и сверхъестественное, превращая отвлеченные понятия и качества в тела и самостоятельные существа. Этот процесс материализации сверхчувственного совершался и с человеческой душой.

В описаниях видений неоднократно заходит речь о состоянии, в каком душа, временно отделившись от тела для того чтобы посетить мир иной, возвращается затем в свою тленную оболочку. Прежде всего она, естественно, испытывает сокрушение, вызванное как созерцанием мук грешников, так и сознанием необходимости покинуть Рай и пробыть еще некоторое время в несовершенном и греховном мире. Реанимация сопровождается коренным переломом в жизни человека, он обращается на путь истины, уходит в монахи, раздает имущество бедным, увещевает окружающих воздерживаться от грехов, рисуя

им картины воздаяния за гробом. Впрочем, отдельным визионерам кажется неподобающим рассказывать смертным о виденном на том свете, и если они так и поступают, то моля господа не гневаться на них за эту несдержанность, объясняя ее просто-душным желанием поведать близким о загробных видениях исключительно для спасения их душ, но отнюдь не тщеславием.

Во время пребывания в потустороннем мире душа приобретает сверхъестественные способности понимания и видения. Сразу весь мир открывается пред нею. Странствуя по Раю, Тунгдал обрел на миг чудесную способность одним взглядом охватить весь круг земной, причем не только ту его часть, которая была расположена в данный момент перед ним, но и все, находящееся за его спиной. Это видение — особого рода, ибо Тунгдал не только узрел сразу все, но и получил обо всем увиденном ясное и полное знание⁴⁰. Некая бедная женщина, будучи в загробном мире, читала пророческую надпись, хотя была неграмотна⁴¹. Но и возвращение души в оставленное ею тело не проходит для нее бесследно. В одних случаях воскресший чувствует умаление своих духовных и физических сил, временно теряет зрение; у него слабеет память. В других случаях, напротив, воскресение сопровождается появлением у человека новых способностей, коими прежде он не обладал, что служит доказательством истинности его рассказа о посещении им иного мира. Например, ничем не выделявшийся мальчик по имени Арментарий был внезапно взят на небо, после чего на три дня возвратился к родным и открыл им, кто из них вскоре умрет. За гробом он приобрел способность говорить на любом языке⁴². И иные воскресшие нередко предсказывали судьбы еще живущих.

Этой способностью обладают и души некоторых запредельных жителей у Данте. Но в целом трактовка души в «Комедии» и в видениях более раннего периода глубоко различна. При всей наглядности адских мук центр тяжести у Данте перенесен с их описания на душевные страдания и земные страсти, продолжающие волновать и терзать человека и на том свете. Что касается физических мучений, то нужно вспомнить, что им подвергаются тени, лишенные земной оболочки. Это не более как «пустота, имевшая облик тел» («Ад», VI, 36). Обитатели Дантовых Ада и Чистилища не преломляют луча света, свободно сквозь них проходящего, вследствие чего они сразу же распознавали пришельца из страны живых («Ад», XII, 96; «Чистилище», II, 79—81; III, 88—96; V 4—6, 25—27; XXI, 133—136).

Облечение душ умерших в плоть произойдет перед наступлением Страшного суда, — но авторы средневековых видений, в отличие от Данте, об этом как бы забывают! В их понимании, душа, помимо чисто нематериальных качеств, по-видимому, обладала и некоторыми физическими свойствами. Когда душа ирландца Фурсы, получив ожоги в загробном мире в результате проделок чертей, столкнувших ее с душою мучившегося в ад-

ском пламени грешника, возвратилась в телесную оболочку, то Фурса до конца своих дней ходил с отметинами на подбородке и плече⁴³. Но не только высказывания отдельных авторов видений, а и самый характер мук, которым подвергаются грешники в Аду, свидетельствуют о преобладании «материального», «телесного» взгляда на душу. На том свете мучаются «тела» душ, их жгут, рвут щипцами, плавят в горнах, пожирают и т. п., и отличаются они от человеческих тел, собственно, только своею неистребимостью: будучи расплавлена, перекована в адской кузнице, пожрана дьяволом, душа вновь возрождается для новых нескончаемых пыток. В «Видении Тунгдала» упоминается извергающее пламя чудовище, с двумя ногами и парой крыльев, с длинной шеей, железным клювом и железными когтями; сидя на замерзшем болоте, заглатывает оно души грешников, переваривает их и извергает в виде помета на лед; здесь они вновь вырастают для того, чтобы снова пережить те же муки, — картина, кажущаяся написанной Босхом!

Душа, подобно телу, нуждается в питании. Согласно «Видению Павла», в Раю текут реки из молока и меда, масла и вина. Баронт видел, как душам посылалась манна небесная, помогавшая им набраться сил для претерпевания новых страданий. В других видениях упоминается луч с небес, который насыщает души избранников. В сатирической поэме о ложных видениях рисуется пир, якобы заданный Христом посетителю загробного мира⁴⁴. Угощают и в Аду: грешникам подносят наполненные огненной жидкостью бокалы; специфической inferнальной пищей считались жабы и змеи, сваренные в сере. Чувственно-материальные свойства, приписываемые душе, равно как и «фактам» потустороннего мира, для богослова суть не более как «образы вещей»; в этих только «образах» явления мира иного могут быть доступны несовершенному, ограниченному человеческому разумению. Григорий Великий и иные теологи, очевидно, не были склонны принимать такие образы в качестве последней реальности. Фома Аквинский говорил, что гады, пожирающие грешников в Аду — не что иное, как их угрызения совести, что муки надлежит понимать в моральном смысле. Иное дело — аудитория, к которой адресовались проповедники и авторы легенд и видений. Отнюдь не подготовленная к осознанию различий между телесным и духовным, она была расположена воспринимать все описываемое в видениях буквально. Поэтому телесна и душа⁴⁵. Если в сочинениях латинских авторов загробное блаженство имеет по преимуществу спиритуальный характер, то у клирика, который в IX веке переложил саксонскими стихами евангельский рассказ, это блаженство на том свете передается понятием *welo*, «владение», «имущество», «благосостояние»; на духовное наследие христиан распространяются понятия *fader ödil*, «наследственное земельное владение», *fehü*, «скот», «движимость», «богатство» и т. п.⁴⁶

Очищение души от грехов — один из главнейших вопросов эсхатологии. Но в то время как в богословских трактатах эти проблемы трактовались в умозрительном, отвлеченном плане, в популярных описаниях видений, предназначенных для широкой публики, склонной к чувственно-конкретному восприятию, требовалось приведение наглядных примеров, рассказ о «подлинных фактах», которые могли быть засвидетельствованы самими визионерами либо теми, кто их видел и с ними говорил. Проповедники сознавали эту особенность своей аудитории. «Людей не столь убеждают слова, сколь живые примеры», писал Григорий Великий⁴⁷. Человек мыслится стоящим на перепутье, перед выбором: один путь ведет к загробному блаженству, другой — в Ад. Нужно очиститься от бремени грехов. Потому-то основное место в видениях занимают картины собственно не Ада, а страданий, которые могут очистить душу грешника и подготовить ее к переходу к блаженству. Исследователями отмечено, что в ранних видениях отсутствует ясно выраженная идея Чистилища, появляющаяся незадолго до Данте. Это, пожалуй, верно, но с существенной оговоркой: большая часть пыток, претерпеваемых душами в загробном мире, — не только кара за грехи, но и средство избавления от угрозы вечных мук. Чистилище как таковое, как отсек загробного мира, четко отделенный от Ада и Рая, действительно, в этих ранних видениях не обозначено, но в известном смысле функциями Чистилища наделены и Ад, и земной мир⁴⁸.

В самом деле, Чистилище, по мысли авторов видений, — место, где каются и очищаются от грехов. Но покаяние человек несет уже и на этом свете, при жизни, — отсюда, может быть, сближение Чистилища с земным миром. Епитимья, налагаемая на грешников, в ранний период выражалась прежде всего в причинении страданий телу; посредством физических мучений должна была очиститься и душа. Подчас епитимья вообще была неотличима от физической пытки. Когда кающегося грешника принуждали провести ночь в могиле вместе с трупом, он, вероятно, чувствовал себя уже находящимся на том свете. С другой же стороны, поскольку души подвергаются мукам как в Аду, так и в Чистилище, то и между этими отсеками загробного мира тоже не всегда проводили резкие демаркационные линии. Если верить Цезарию Гейстербахскому, иные грешники, оказавшись на том свете, принимали Чистилище за Ад и Ад за Чистилище. Вместе с тем Чистилище было близко Земному Раю⁴⁹. Наряду с Адом и Чистилищем в отдельных видениях появляются места для «не слишком злых» и для «не слишком добрых», так что странники по тому свету путаются, принимая такие места за самый Ад.

Ко времени Данте положение изменилось. Епитимья в большей мере приобрела характер духовного раскаяния, и не потому ли стали более четко различать очищение души грешника при

жизни от выжигания его грехов в пламени Чистилища? Одновременно концепция загробного мира «освободилась» от представлений о времени, будучи окончательно соотносена с идеей вечности, что не могло не способствовать прояснению противоположности между Чистилищем — местом временного пребывания душ, и Адом, где мучениям отвергнутых богом не будет конца.

Не в этом, однако, заключается, по-видимому, основное отличие «Комедии» от видений предшествовавшего периода. Загробный мир Данте аллегоричен. Аллегория для средневекового человека не была равнозначна вымыслу, и трудно предположить, что для Данте Ад, Чистилище и Рай были не более как поэтические метафоры. И тем не менее, созданные им грандиозные картины потусторонней реальности были созданы именно Данте, и поэт осознавал себя в качестве их творца, творца в том смысле, что никто другой помимо него не был способен так их увидеть и в таких стихах воспеть.

Запредельный мир средневековых видений воспринимался иначе. В существовании Чистилища может убедиться любой человек, который спустится в пещеру святого Патрика. Точно так же всякий, находящийся близ вулкана, мог услышать суету, поднимаемую бесами, готовившимися к приему нового грешника. И все, кому довелось побывать на том свете, видели огнедышащие колодцы Ада, мрачный поток, разделявший обитель избранников от юдоли грешников, или стены Небесного Иерусалима. В изложенном Бонифацием видении некоего монаха его грехи и добродетели выступали на суде в персонифицированном виде и обвиняли либо защищали его. Это — не аллегории, а человеческие свойства, которые обладают самостоятельным существованием. Тот же монах наблюдал в потустороннем мире человека, которому при жизни нанес рану, и «его открытая кровоточащая рана собственным голосом вопияла и обвиняла его в преступлении»⁵⁰ Когда в средневековом искусстве или литературе выступают аллегории, то обычно абстракции приобретают зримый облик; например, грехи и добродетели принимают облик дев, населяющих башню — символ человека. Но в видении этого монаха его пороки и заслуги не имели никакого аллегорического воплощения, — они просто-напросто держали обвинительные и защитительные речи. Так же просто и естественно, как звуки псалмов, которые без набожности распевали клирики, были собраны бесом в мешок или пожраны свиньями, каковыми обернулись те же бесы⁵¹ Фантазия не осознавалась в качестве таковой, создаваемый ею мир воспринимался средневековым человеком как реальность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ch. Labitte. La divine comédie avant Dante. «Revue des deux mondes», t. 31, 4^e série, 1842; A. F. Ozanam. Dante et la philosophie catholique au treizième siècle. Paris, 1845; idem. Le purgatoire de Dante. Oeuvres complètes de A. F. Ozanam, t. 9. Paris, 1873; A. d'Ancona. I precursori di Dante, Firenze, 1874; A. Rüeegg. Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der «Divina commedia». Ein quellenkritischer Kommentar, I—II. Bd., Köln, 1945.

² Повесть о посещении душою загробного мира служила в руках священника эффективным средством воздействия на паству. Угроза посмертного воздаяния подчас действовала успешнее, нежели проповедь о необходимости воздержания от грехов. Некоторые авторы не останавливались перед тем, чтобы (как позднее Данте) включить в описание адских мук эпизоды с реальными людьми, историческими персонажами, например, государями, и тем самым использовать такие описания для предостережения преемников этих государей от повторения их ошибок и грехов. См. ниже.

³ «Божественная комедия» останется за рамками нашего рассмотрения. Однако приходится считаться с тем, что современный читатель неизбежно будет «примерять» средневековые повествования о визитах на тот свет к Дантову творению, ища в нем критерий их оценки. Эта процедура вполне правомерна, но нам хотелось бы, чтобы «Комедия» в данном контексте фигурировала не как художественный эталон, до которого все ее предшественники явно не «дотягивали», а в качестве специфического феномена, сопоставление с коим дает возможность выявить своеобразие видений средних веков.

⁴ S. Gregorii papae Dialogorum libri IV I, 12. P L., t. 77, col. 212—13.

⁵ Ibid., IV, 31, col. 369, 372.

⁶ Visio cujusdam pauperulae mulieris. W. Wattenbach. Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter, I. Bd., Berlin, 1893, S. 277.

⁷ Dialog., IV, 36, col. 384. Этот рассказ почти буквально заимствован из сатиры Лукиана «Любитель лжи или Невер». Но в Аиде Лукиана судилище составляют языческие боги и мифологические существа, а главою его был Плутон, возгласивший при виде ошибочно доставленного в преисподнюю: «Его пряжа еще не закончена, так что пускай уходит», — и потребовавший привести на суд его соседа, кузнеца Демила. См.: Лукиан. Избранные атеистические произведения. Ред. А. П. Каждана. М., 1955, с. 204—205. Христианское перетолкование рассказа Григорием I сопровождалось утратою им пародийно-сатирического смысла; если в его повествовании и сохранена смешная сторона, то она уже отнюдь не самодовлеющая и не главная.

⁸ Ibid., IV, 36, col. 384—85.

⁹ Эту тему особенно интенсивно разрабатывал в IX веке автор «Видения Бернольда» Хинкмар Реймский. В загробном мире Бернольд повстречал более сорока епископов, которые находились в крайне жалком состоянии, то дрожа от нестерпимого мороза, то изнывая от жара. Визионер передает духовенству и мирянам просьбу страдальцев молиться за их души, что сразу же оказывает на них благотворное действие: он находит их побритыми, умытыми и должным образом одетыми. Валяющийся в нечистотах и пожираемый червями Карл Лысый кается, что при жизни не слушал советов архиепископа Хинкмара. Бернольд передает его просьбу помолиться за него, и эти молитвы улучшают участь императора. P L., t. 125, col. 1115—19. Cp. Visio cujusdam pauperulae mulieris, S. 277.

¹⁰ Dialog., IV, 38, col. 389—90.

¹¹ Hist. Eccles., V, 12.

¹² Ibid., V, 13.

¹³ C. Fritzsche. Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. — «Romanische Forschungen», III. Bd., 1887, S. 339, 366.

¹⁴ Намеки на государей, их деяния и воздаяние за них на том свете sporadически встречались и в меровингское время. Помимо приведенных выше, см. еще «Видение Дагоберта» (в Gesta Dagoberti, VII век): некий

отшельник видел этого короля, схваченного демонами; его освободили от нечистой силы святые. Период расцвета «политических видений» — эпоха Каролингов. В этих произведениях, вышедших из-под пера представителей крупного духовенства, Карл Великий и его предки и потомки не раз фигурируют в качестве узников Ада. Таково «Видение Веттина»: на том свете мучаются недавно скончавшийся аббат, епископ Адальхельм, который не верил в видения (*nota bene!*), два графа и, наконец, сам Карл Великий; правда, ему предсказано будущее очищение от грехов. Тут же находятся огромные богатства, отнятые у бедняков. В «Житии Евхерия» Хинкмара Реймского в Аду томится Карл Мартелл, виновный в посягательстве на церковные владения, — недаром при вскрытии его гробницы из нее вылетел дракон, а тела Карла там не оказалось. В «Видении Бернольда» в мрачной преисподней томится Карл Лысый. Подобные же видения описывает и Уильям Мэлмсберийский, который поместил в мрачные области загробного мира епископов и дурных советников и вассалов короля и даже кое-кого из коронованных особ; бочки с кипятком уже приготовлены и для здравствующего государя, на случай если он не поспешит покаяться; наконец, в Раю один из благочестивых королей приращает относительно дальнейшего порядка престолонаследия. C. Fritzsche, *Op. cit.* — «*Romanische Forschungen*», II. Bd, S. 269 f., III. Bd., S. 338, 339, 340, 344. Оценки тех или иных государей в разных «политических видениях» расходились. Так, в «Видении Ротхария» Карл Великий оказался не в Аду, а среди святых: за него молились верующие. W. Levison. *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters*. «Festgabe Fr. von Bezold». Bonn und Leipzig, 1921, S. 87 ff.

¹⁵ В разных описаниях то возникает, то исчезает образ Чистилища. Одни и те же сферы загробного мира оказываются либо местом вечного наказания или отдохновения душ, либо как бы преддвериями таких мест, в которые души попадают после более или менее длительного очищения или после судебного дня. Устойчивая идея Чистилища сложилась сравнительно поздно.

¹⁶ О топике видений см. H. R. Patch. *The Other World according to Descriptions in Medieval Literature*. Cambr., Mass., 1950. Эта топика во многом близка мотивам потустороннего мира в сказках. См. H. Siuts. *Jenseits-motive im deutschen Volksmärchen*. Leipzig, 1911.

¹⁷ *Dialog.*, IV, 48, col. 409. Cp. *Vaesarii Heisterb. Dialog. Miracul.*, VIII, 1, 4, rec. J. Strange. *Coloniae, Bonnae et Bruxellis*, 1851.

¹⁸ S. Bonifatii et Lullii *epistolae*, ed. M. T a n g l. M. G. H., *Epistolae selectae*, t. I. Berlin, 1916, N 10, S. 7 ff.

¹⁹ Мало того, были люди, вообще не верившие в воскресение душ. О таком сомневающемся священнике рассказывает Григорий Турский. Н. F., X, 13 (*Altercatio de resurrectione*). Были и ложные видения. В сатирической «Песне о ложных видениях» высмеивается лжец, рассказывавший о посещении им того света, где его якобы угощал сам Христос, Иоанн Креститель служил виночерпием, а апостол Петр — поваром. M. Edéstand du Mériel. *Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle*. Paris, 1843, p. 298 sq. В рассказе о посещении святым Патриком Чистилища, вход в которое находится в пещере на одном из северных островов, упомянуто, что рассказ этот вызывал недоверие у простонародья: «...если б это было так на самом деле, всяк бы мог посетить его и возвратиться». Th. Wright. *St. Patrick's Purgatory; an Essay on the Legends of Purgatory, Hell, and Paradise, current during the Middle Ages*. London, 1844, p. 65. Cp. *Caesarii Heisterb. Dialog. Miracul.*, XII, 38: «Qui vero de purgatorio dubitat, Scociam pergat, purgatorium sancti Patricii intret, et de purgatoriis poenis amplius non dubitabit».

²⁰ Ср. мысли Ю. М. Лотмана об «эстетике тождества» — Ю. М. Лотман. *Лекции по структуральной поэтике*. Вып. I. «Ученые записки ТГУ», вып. 160, 1964, с. 173, след.

²¹ P. L., t. 125, col. 118.

²² A. Rüegg. *Op. cit.*, S. 197.

²³ *Dialog.*, IV, 41—42, col. 400—401.

²⁴ *Ibid.*, IV, 35, col. 380.

²⁵ Ibid., IV, 30—31. Теодориха тащили в кратер вулкана его жертвы — папа Иоанн и Симмах. Ср. *Legenda aurea*, rec. T. Graesse, 119, 163.

²⁶ *Gesta Dagoberti*, 44. M. G. H., Script., t. 2, S. 421.

²⁷ Цезарий Гейстербахский приводит рассказы очевидцев, которые, находясь близ вулканов, слышали разговоры чертей, готовившихся к приему грешников. *Caesarii Heist. Dial. Mirac.*, XII, 7—9, 12, 13.

²⁸ См. Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Миф — имя — культура. — «Труды по знаковым системам», VI. Уч. записки ТГУ, вып. 308, 1973, с. 288.

²⁹ P. L., t. 125, col. 1117.

³⁰ *Elucidarium*, III, 19—21.

³¹ C. S. Boswell. *An Irish Precursor of Dante. A Study on the Vision of Heaven and Hell ascribed to the Eighth-Century Irish Saint Adamnan*. London, 1908, p. 39, 42.

³² Баронта демоны терзали в Аду «вплоть до третьего часа», когда его выручил архангел Рафаил, проспиривший с демонами из-за души его «до часа, вечера». *Visio Baronti*, 17. M. G. H., Script., t. 5, p. 379 f., 391.

³³ *Visio Thugdali*, hg. von A. Wagner. Erlangen, 1882, S. 42 ff.

³⁴ A. Rüe gg. Op. cit., I. Bd., S. 412.

³⁵ M. G. H., Script., t. 5, p. 368—394.

³⁶ Ирландские саги. Перевод предисл., вступит. статья и комментарии: А. А. Смирнова. М.—Л., 1933, с. 245—246. Винцент из Бовэ (*Speculum Historiale*) рассказывает о мальчике, посетившем Чистилище: там он видел, как взрослых людей варили в котлах до тех пор, пока они не превращались в новорожденных; затем они опять становились взрослыми, и их вновь вываривали до младенческого состояния, и эта процедура все время повторялась. Цит. под Th. Wright. Op. cit., p. 31.

³⁷ *Caesarii Heist. Dial. Mirac.*, II, 2.

³⁸ Священник из Клерво, впад в экстатическое состояние, увидел себя предстоящим перед судом божьим. По правую руку от Христа увидел он: ангела с трубой, который по повелению господина единожды уже протрубил. Христос приказал уже протрубить второй раз, как вмешалась богородица: зная, что после нового трубного звука мир погибнет, она спасла его своею мольбой (Сын уступил не столько из жалости к роду людскому, погрязшему в грехах, сколько из милости к цистерцианцам, дав им еще время приготовиться к переходу в мир иной.) *Caesarii Heist. Dial. Mirac.*, XII, 58.

³⁹ Ibid., VIII, 5 ff.

⁴⁰ *Visio Thugdali*, S. 52—53.

⁴¹ *Visio cujusdam pauperulae mulieris*, S. 278.

⁴² *Dialog.*, IV, 26, col. 361—362.

⁴³ *Hist. Eccl.*, III, 19.

⁴⁴ M. Edéstand du Ménil. Op. cit., p. 298 sq.

⁴⁵ В рассказе Павла Диакона душа франкского короля Гунтрамна покидает тело во время сна в виде ящерицы и находит в горе сокровища. Наряду с телесным обликом души отметим еще в этом повествовании традиционный для видений мотив моста, переброшенного через поток и ведущего в иной мир (здесь — меч, по которому эта «ящерица» перебегает над ручьем). *Pauli Diac. De gestis Longobardorum*, III, 34. В рассказах Цезария Гейстербахского душа, отделившаяся от тела, приобретает облик голубя или невинного ребенка. *Caes. Heist. Dial. Mirac.*, VIII, 93; XI, 8; XII, 46. Таков «телесный облик» души; вспомнив же о том, что душа — *substantia spiritalis*, Цезарий пишет, что по своей природе она сферична. Ibid., IV, 39.

⁴⁶ E. Peters. *Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert*. Breslau, 1915, S. 22.

⁴⁷ *Dialog.*, IV, 1, col. 317.

⁴⁸ А. Веселовский. Данте и символическая поэзия католицизма. — «Вестник Европы», т. IV, 1866, с. 180, 203, 204.

⁴⁹ *Caes. Heist. Dial. Mirac.*, XII, 23, 24.

⁵⁰ S. Bonifatii et Lullii epistolae, N 10, S. 7—15.

⁵¹ *Caes. Heist. Dial. Mirac.*, IV, 9, 35.

ОБ ИНДУКТИВНЫХ ОПРЕДЕЛЕНИЯХ В ИСТОРИЧЕСКИХ НАУКАХ

(К логической экспликации понятий «нация» и «национальный язык»)

И. И. Ревзин

1. Вводные замечания

Развитие структурной лингвистики долгое время характеризовалось последовательным выполнением выдвинутого Соссюром принципа четкого отделения внутренней лингвистики (изучение имманентной структуры языка), т. е. науки семиотической, от лингвистики внешней (изучение связи языка с историей и культурой народа), т. е. науки исторической. В настоящее время наблюдается обратное движение: в связи с развитием семиотики методы, выработанные при изучении внутренней структуры языка, находят все более широкое применение при исследовании проблем внешней лингвистики. Этому способствует, в особенности, снятие антиномии между синхронным и диахронным описанием структуры языка, введение динамического аспекта в синхронное описание (см.: И. И. Ревзин. От структурной лингвистики к семиотике. — «Вопросы философии», 1964, 9). В данной статье это развитие иллюстрируется на примере логической экспликации понятия «национальный язык». Трудность определения его связана с наличием несомненной рекурсии, т. е. возвращения к понятию, которое на предыдущем этапе само подлежало определению. В самом деле, для определения «национального языка» требуется определить понятие «нация», которое в качестве одного из основных признаков содержит наличие общего языка, а общий язык, как известно, получает самый сильный импульс к стандартности, универсальности (поливалентности), общеобязательности и т. п. именно при образовании нации, т. е. становясь «национальным языком».

Как оказалось, элементы рекурсии содержатся уже в логической структуре понятия «нация». Определение этого понятия представляет тем больший интерес, что оно принадлежит не-

скольким историческим дисциплинам, в частности философии, истории, социологии, истории культуры и языков, и метод, используемый для его определения, может оказаться полезным для уточнения других понятий (например, расплывчатого понятия «общество», как оно трактуется в кн.: Американская социология. М., 1972, с. 341 и сл.)

Мы хотим основное внимание обратить на логическую форму самого определения, поскольку именно его обычная статическая форма прежде всего мешает ухватить динамическую суть понятия, ту рекурсию, которая, как представляется, неразрывно связана с природой понятий «нация» и «национальный язык».

2. Некоторые вопросы теории определений

Теория определений — часть современной логики, занимающаяся формой определений и разными их видами. Разберем с этой точки зрения определение понятия «нация». Они обычно строятся как видо-родовые: *per genus proximum et differentiam specificam*, т. е. имеют вид формулы типа: «Нация есть такая общность людей, которая обладает следующими свойствами» (например, общностью языка, экономической жизни, культуры, некоторых черт характера) Здесь обращает на себя внимание прежде всего бедность родового понятия. Слово «общность» воспринимается как синоним слова «множество», т. е. слова, выражающего чрезвычайно широкое по объему (в сущности, всеобъемлющее) понятие, которое обладает нулевым содержанием. Обычно видо-родовое определение, в котором в качестве рода выступает некоторое множество, далее никак не специфицированное, либо носит вспомогательный характер, либо вообще неосуществимо. Так, логически легко определить понятие четного числа, исходя из родового понятия натурального числа («четным называется такое натуральное число, которое делится на два»). Однако само понятие натурального числа таким способом определить не удастся, и вообще видо-родовое определение для этого понятия построить нельзя.

Но в современной логике известен другой тип определений, а именно определений конструктивных (операционных) и, в частности, индуктивных, в которых в качестве основного средства используется та самая рекурсия, возвращение к уже определенному, которое обнаружено нами в природе понятия «национальный язык». Иногда именно из-за их рекурсивного характера эти определения называются рекурсивными.

Оказалось, что способ формулировки рекурсивных, или индуктивных определений эффективнее, чем способ видо-родовых определений в том смысле, что всякое видо-родовое определение (если оно четко сформулировано) может быть перестроено в индуктивное без какого-либо изменения объема понятия, в то

время как существуют индуктивные определения, которые принципиально невозможно перестроить в видо-родовые.

Если видо-родовое определение описывает понятие как статическое, соответствующее уже данному нам в опыте объекту действительности, то индуктивное определение схватывает понятие в его динамике, а соответствующее множество объектов (объем понятия) строится последовательным применением тех операций над материалом, которые предписываются индуктивным определением и соответствуют фактическому (хотя и идеализированному) становлению соответствующей совокупности объектов. Отсюда ясно, что область применения индуктивных определений вовсе не должна ограничиваться математикой и логикой, где они возникли, а вполне может быть расширена за счет наук, где именно становление является предметом исследования.

В своей статье, специально посвященной применению рекурсивных определений в эмпирических науках¹ И. Бар-Хиллел обратил внимание на то, что в целом ряде наук возникают ситуации, когда описание понятия как соответствующего некоторому динамическому объекту, объекту в процессе становления, т. е. рекурсивное его определение, гораздо проще и естественнее, но теоретики, работающие в данной области науки, и неизвестные, как правило, с новейшим развитием в логике и методологии науки, опасаются строить такие определения, ибо внешняя рекурсия очень похожа на определение по порочному кругу: *idem per idem* — понятие как будто определяется при помощи самого себя. Бар-Хиллел подчеркивает, что рекурсии не надо бояться, ибо в логике теперь разработана процедура, полностью избегающая порочного круга. Индуктивное определение строится следующим образом:

1) Дается некоторое исходное множество, заведомо удовлетворяющее интуитивному представлению о члене искомой совокупности и одновременно не вызывающее кривотолков.

2) Формулируется процедура индуктивного шага, состоящего в том, что от уже определенного на предыдущем шаге объекта и/или понятия мы переходим к новому объекту и/или понятию, которые также включаются в искомую совокупность, если обладают общими с ним и четко сформулированными свойствами.

Этот индуктивный шаг может повторяться много раз (даже бесконечное число раз) и в конце концов полностью исчерпывает объем определяемого понятия.

В качестве простейшего примера приведем определение натурального числа, о котором говорилось выше:

¹ И. Бар Хиллел. О рекурсивных определениях в эмпирических науках. — В кн.: Математическая лингвистика (Сборник переводов). М., 1964.

- 1) Базис определения: ноль (0) есть натуральное число.
- 2) Если x есть натуральное число, то $x + 1$ также есть натуральное число.
- 3) Других натуральных чисел нет.

Приглядимся к этому определению. Идея его ясна: мы называем нечто натуральным числом, если это нечто получено из натурального же числа прибавлением единицы. На первый взгляд здесь порочный круг: натуральное число определяется через натуральное число. Но это только на первый взгляд, ибо нам дано в базисе безусловное натуральное число — 0, на первом шаге мы получаем из него 1, т. е. множество натуральных чисел состоит из 0 и 1 — объектов, которые все равно предполагаются заданными, но уже на втором шаге мы получаем новый объект — число 2 и т. д. Данное определение, разумеется, очень просто (оно было намеренно упрощено нами) и служит лишь для иллюстрации общей идеи.

В принципе рекурсивное определение может быть достаточно сложным (ср. И. И. Ревзин, О логической форме лингвистических определений. В кн.: Применение логики в науке и технике. М., 1960). В частности, то отношение или та совокупность отношений, которые используются в индуктивном шаге, вовсе не должны быть тождественными в процессе применения определения: признак, используемый на последующем шаге может меняться в зависимости от результатов предыдущего шага. Это обеспечивает рекурсивным определениям высокую степень гибкости и делает их особенно приспособленными для использования в исторических науках, где ход развития объекта существенно меняется от промежуточных этапов, и определение с жесткой фиксацией признаков и их порядка может оказаться в противоречии с требованиями материала.

Виды рекурсивных определений весьма различны. «Существенными для рекурсивных определений в общем понимании этого термина являются лишь два обстоятельства: 1) возможность после конечного числа шагов вернуться от искомого неизвестного значения функции к известным заранее значениям той же функции или других ранее определенных функций, 2) невозможность прийти к противоречию при проведении вычислений двумя различными путями (А. Н. Колмогоров. Предисловие редактора. В кн.: Р. Петер. Рекурсивные функции. М., 1954, с. 5)

3. О пользе вспомогательных понятий при дефиниции основных

Определения, даваемые в исторических науках, всегда нацелены на объекты и/или понятия, имеющие непосредственный исторический смысл. В логике и методологии науки известны ситуации, когда предварительно приходится формулировать не-

которые вспомогательные понятия, которые сами по себе «неинтересны», не соответствуют каким-либо ясно осязаемым объектам (хотя в случае необходимости всегда могут быть осознаны как таковые), однако могут быть использованы для более простой и адекватной формулировки основных понятий, имеющих непосредственный смысл в данной науке.

Конечно, всегда можно свести систему определений к одному определению и тем самым исключить все вспомогательные определения. Однако, при этом возникают следующие неудобства: 1) если в определении используется слишком много определяющих понятий, оно становится неэффективным, 2) среди понятий, используемых как определяющие, часто устанавливается некоторая иерархия, которая пропадает или линеаризуется (т. е. все признаки располагаются строго по степени важности), в то время как система определений дает возможность вскрыть более тонкие отношения между понятиями, участвующими в определении.

4 Используемые признаки

В качестве основных признаков нации используются:

- а) общность территории;
- б) общность языка;
- в) общность культуры;
- г) общность религии;
- д) общность исторической судьбы;
- е) общность обычаев, нравов, некоторых черт характера;
- ж) общность экономической жизни.

Каждый из этих признаков нуждается в уточнении, но поскольку фактическое их уточнение зависит от конкретных исследований, мы остановимся на тех, которые нуждаются не только в фактическом, но и логическом уточнении, обнаруживая аспекты, влияющие на самое структуру определения.

Начнем с основного (для того угла зрения, который выбран в данной работе) признака — общности языка. Речь идет, разумеется, прежде всего о генетической общности. При этом генетически родственные диалекты должны оставаться настолько близкими, что либо между их носителями возможно взаимное понимание (обычный случай), либо носители их могут общаться при помощи третьего диалекта, играющего роль койне (общего языка) и достаточно близкого к каждому из двух диалектов, т. е. скажем, носители А не понимают носителей Б, но могут общаться при помощи В, поскольку А и В, с одной стороны, и Б и В, с другой стороны, не разошлись между собой до уровня непонимания (так, в Германии баварцы не понимают территориально близких к ним швабов, но могут общаться на койне, основанном на компромиссе между литературным языком и каждым из диалектов). При этом языковая граница обяза-

тельно граница национального языка. В условиях диалектного континуума, например, восточнославянского (русские, украинцы, белорусы), южнославянского (болгары, македонцы, сербы, хорваты, словенцы), нижненемецкого (северные немцы, голландцы, фламандцы), скандинавского (шведы, норвежцы, датчане) и т. п. фактически невозможно провести четкие границы, исходя из чисто языковых критериев. Дело не только в том, что между любыми двумя областями можно найти промежуточные диалекты. Как показал Шухардт, существуют четыре возможности географического варьирования языков: а) варьирование, равномерно распределенное по всей территории; б) ясное различие двух групп, постепенно переходящих друг в друга; в) наличие четкого промежуточного образования между двумя группами и г) наличие пограничной линии между двумя группами, причем по обе стороны этой линии имеет место тенденция к консолидации. Четкое разграничение возможно лишь в последнем, наиболее редком случае — отмечает Шухардт (О классификации романских диалектов. — В кн.: Избранные статьи по языкознанию. М., 1950, с. 125) Еще более существенная трудность состоит в том, что один индивид может пользоваться разными функциональными стилями, которые в принципе могут различаться между собой не меньше, чем различаются отдельные языки (так, письменный язык, употреблявшийся в России в XVII—XVIII вв., был ближе к старославянскому-южнославянскому в своей основе, чем к разговорному русскому). В принципе разные сферы общения могут вообще обслуживаться разными языками (ср. ситуацию в средневековой Англии после норманского завоевания). С логической точки зрения это означает, что отношение языковой общности, вообще говоря нетранзитивно, а значит не есть отношение типа эквивалентности. Будучи рефлексивным и симметричным, оно есть отношение толерантности (об отношении толерантности и о все возрастающей роли пространств толерантности в лингвистике и смежных науках см. W. L. Fischer. *Tolerance spaces and linguistics*. — «Logic, Language and Probability» ed. by R. J. Bogdan and I. Niiniluoto Dordrecht, 1973). Лишь в дальнейшем, когда нация уже сформировалась, отношение общности языка, как правило, подвергается транзитивации и стремится стать отношением эквивалентности. При этом в качестве остаточных явлений могут встретиться ситуации, когда имеется два разных стандартных языка (ср. сосуществование букмола, датско-норвежского языка, и лансмолла, новонорвежского, в Норвегии)

В описанных условиях чрезвычайно существенно различие объективной языковой общности, т. е. таких объективных черт, как единство происхождения, тождество грамматической системы, и субъективной языковой общности, которая связана с деятельностью авторитетных выразителей идеи национального единства, Академий и т. п. Последняя неразрывно связана с коди-

фикацией, нормированием, престижем письменного языка (вне зависимости от его специфических в каждом случае отношений с разговорной речью) и одновременно — что для нас особенно важно — с отграничением от какой-то части того же диалектного континуума, а именно среди объективной общности может специально выделяться некоторая часть, причем такое отграничение касается таких более осознанных феноменов в языке, как орфография, терминология, частично орфоэпия. Но что это означает с интересующей нас точки зрения? Это означает, что осознание происходит после того, как единство возникло на некоторой основе, включающей, разумеется, и факт языковой общности, но преобразующей понимание и/или границы этой языковой общности. Возникает хотя бы частичная рекурсия, т. е. возвращение к критерию языковой общности, но уже каким-то образом видоизмененной.

Такое же положение и с критерием общности культуры. С одной стороны, имеется, например, корпус текстов² выступающий для коллектива или его образованной части в качестве фундамента культуры (это могут быть и религиозные тексты, см. ниже): это некоторая объективная общность. С другой стороны, члены коллектива могут выбирать среди этой совокупности какое-то подмножество текстов и противопоставлять его остальным. В частности, писатель может ощущать свое творчество как входящее в большую или меньшую совокупность текстов. Опять-таки это причисление происходит на основе уже сложившейся по иным критериям общности.

Здесь нас интересует прежде всего та самая похожесть на порочный круг, о которой мы говорили выше: для того, чтобы говорить о нации, мы должны обратиться к общности языка и культуры, в то время как более узкая общность языка и культуры возникает зачастую на основе того, что некий коллектив ощущает себя как отдельная нация, противопоставленная близкой по языку и культуре нации (интересно, что появление ландсмолы наряду с букмолем в качестве литературного языка в Норвегии объясняется более сильным отталкиванием от датского языка, ранее господствовавшего и явственно проступающего в букмолё).

Как мы видим, признаки языка и культуры не независимы. Так оно и должно быть. Ведь под общностью культуры понимают прежде всего культуру на общем для всего народа языке, ибо до тех пор, пока литература и другие стороны духовной жизни общества пользуются чужим языком (например, латынью), эти элементы культуры не служат средством, объеди-

² В соотнесении культуры как памяти коллектива с некоторой совокупностью текстов мы следуем за Ю. М. Лотманом.

няющим нацию. И одновременно соответствующий общий язык не обладает свойством поливалентности, т. е. способности обслуживать все сферы жизни нации.

Признак общности культуры, в особенности, для периода становления наций, не всегда четко отделим и от другого признака, а именно признака общности религии. Правда, этот признак часто исключается из определения нации на том основании, что члены одной нации могут исповедовать разные религии. Нас и здесь интересует логическая сторона вопроса, т. е. нужно ли исключать всякий признак, который не универсален. Признак общности религии и определенных национальных идей, связанных с религией, столь существенен, что было бы желательно найти такую форму определения, при которой этот признак был бы учтен — при признании того факта, что он действительно не универсален. Такая форма в логике также имеется: это дизъюнктивные определения, суть которых в том, что определяемый объект должен обладать хотя бы одним из серии признаков. Глубокий смысл таких формулировок в том, что часто мы имеем дело с инвариантом, который не лежит на поверхности, но может, однако, быть зафиксированным в разных ипостасях, по видимости достаточно далеких друг от друга или же действительно далеких друг от друга, но идентичных, с точки зрения интересующего нас эффекта, и взаимно компенсирующих друг друга.

Так, дело не только в том, что в некоторых случаях нация оказывается религиозно неоднородной, но и в том, что в разных странах в разные периоды вес этого признака с точки зрения «нацио-образования» различен. Однако, по-видимому, в любом случае существенно выполнение хотя бы одного из признаков:

1) религиозной общности или —

2) общности мифологико-эпической традиции и ее продолжения в фольклоре, обычаях и т. п. или —

3) общности исторической судьбы и представления об «исторической миссии» данного сообщества.

В случаях, когда религиозная общность не имела места (как в США) или же не отграничивала данное сообщество от противопоставленного ему (как в Чехии), на первый план выдвигались признаки 2 либо 3. Так, в США несомненен вклад пуритан в формирование нации, но существеннее оказалось представление об особой судьбе и исторической миссии американского народа. В Чехии — где в отличие от Польши католическая религия не противопоставляла народ окружающим общностям (в том числе и правящим немцам) — религиозный признак становился не-дифференциальным, но зато особую роль получил признак общности эпическо-мифологической традиции (ср. роль «драгоценных памятников старой литературы» в программе

Юнгмана в Чехии) — причем необходимость подчеркивания этого признака благоприятствует появлению подделок национальных древностей («Краледворская рукопись» 1817 г.)

Ясно, что признак единства эпически-мифологической традиции связан и с признаком общности культуры, причем его влияние на формирование стандарта национального языка может быть различным, ср. близость сербско-хорватского языка к народной основе, связанную с ориентировкой Вука Караджича на фольклорную общность, и резкое различие между разговорным и литературным языком в Чехии в связи с установкой на старочешский язык.

Обсуждение признака общности культуры четко вскрывает важность осознанного выбора некоторой модели и обусловленность этого выбора стремлением к максимальной дифференциации по отношению к соседнему (в особенности, правящему) национальному образованию. Этой цели может служить и религиозное самосознание (Ирландия, Польша), и обращение к собственной фактической или легендарной истории (Чехия), и к своему фольклорному наследию (Сербия), но также и ориентировка на родственные (иногда достаточно далекие) связи с народом, непосредственно не соседящим с данным, но культурно престижным (ср. обращение деятелей Румынии к французскому языку и французской культуре в XIX веке)

Дизъюнктивный признак общности религии либо эпоса и мифа, либо исторической судьбы интересен с той точки зрения, что любое из трех элементарных отношений, конституирующих его, есть отношение типа эквивалентности (никакой индивид не принадлежит двум религиям одновременно и т. д., поэтому данное отношение в принципе транзитивно) Этим данное отношение существенно отличается от отношений общности языка, общности культуры, а также от разбираемого ниже отношения экономической общности. Как известно, отношение типа эквивалентности автоматически представляет некоторое исходное множество как систему непересекающихся классов. Этим может объясняться тот факт, что отношения типа эквивалентности легче осознаются как «нацио-образующие», хотя действие их не носит в данном случае столь глубинного характера как действие признаков общности языка, культуры и экономической жизни. Отношения типа эквивалентности удобны для оформления уже «готовой» нации, в то время как отношения толерантности играют большую роль при расширении соответствующей общности: постепенная транзитивация отношений общности языка, культуры и экономической жизни приводит к отделению нации от других общностей.

Заметим, что Леви-Стросс объединяет отношения языковые (обмен идеями), экономические (обмен товарами) и брачные (обмен женами) — разумеется, для более раннего периода — как коммуникативные в широком смысле. Интересно, что это

те же отношения толерантности. В этой связи интересно было бы рассмотреть вопрос, сколь существенно для нацио-образования этническое единство, формулируемое, скажем, так: для любых двух индивидуумов хотя бы один из родителей принадлежит к общему этносу. Мы оставляем вопрос открытым и переходим к признаку экономической общности.

Общность экономической жизни — признак на первый взгляд безусловный. Отметим однако, что имеется в виду не произвольная общность экономической жизни, а определенная степень напряженности и густоты экономических связей. Таким образом, хотя этот признак и не требует рекурсии, т. е. возвращения назад, он должен пониматься как градуальный, а именно здесь нужна определенная последовательность шагов, ведущая к тому, что связи достигают необходимой плотности и каждая семья вовлекается в большое число таких связей — в результате достаточно продвинутого разделения труда. Мы вовсе не утверждаем, что для измерения степени плотности нужен некий статистический критерий, ибо очевидно, что определенный порог достигается на стадии крупного города. Известна огромная роль города в организации и осуществлении такой степени экономической связности, причем эта роль перестает быть чисто экономической. Город становится местом возникновения городских и областных койне, т. е. наддиалектных образований, впитывающих в себя элементы разных диалектов. С городом связан двор и/или канцелярии, играющие важную роль в выработке этих койне, с городом же связаны монастыри, распространяющие сферу его влияния. Город способствует укреплению культурной общности, в свою очередь, подымающей престиж городского языкового стандарта (ср. роль трех великих флорентинцев: Данте, Петрарки и Боккачио). Иногда нет ясно выраженного ведущего города (так неясно, какой из городов Саксонии, в канцеляриях которой формировался немецкий языковый стандарт, играл ведущую роль: Эрфурт или Галле, Мейссен, или Дрезден, или Лейпциг). Но в любых случаях город или совокупность городов необходимое условие формирования нации. Важность города при формировании общего языка хорошо показана Н. И. Толстым: «По своей социальной природе койне было, в основном, связанным с каким-либо крупным торговым центром (или рядом центров), его роль возрастала с ростом государственности, городов и торговли» («Славянская филология», т. I, София, 1963, с. 45).

Основной признак, объединяющий некоторую общность вокруг города — признак экономический + общность территории. Что касается остальных признаков, то они могут вырабатываться постепенно. Так, первоначально городское население может отличаться по языку, культуре и другим признакам от окружающего сельского, например, в Словении города Любляна, Целовец, Градец были немецкими, а Триест итальянским еще в

первой половине XIX в., и лишь постепенно города словенизировались за счет постоянного притока сельского населения. Не сразу стали чешскими по культуре и языку Брно, Оломоуц и даже Прага, где преобладал в тот же период немецкий язык. Тем не менее именно вокруг этих городов началось формирование словенской или соответственно чешской нации. Аналогичен первоначально немецкий характер ряда городов Прибалтики. С точки зрения общей структуры определения, здесь существенно то обстоятельство, что не все признаки должны действовать одновременно при нацио-образовании и целесообразно допустить возможность подвижной иерархии признаков в зависимости от времени и места, т. е. в зависимости от результатов предшествующего периода. Как уже говорилось, индуктивные определения хорошо приспособлены и для этого.

При рассмотрении совокупности признаков можно выделить два типа взаимодействия между ними: 1) непосредственное взаимодействие, т. е. перекрытие или взаимную компенсацию признаков (эти явления разобраны выше) и 2) опосредствованное взаимодействие, а именно влияние двух признаков общности друг на друга через отграничение той части коллектива, которая обладает обоими признаками. Этот тип взаимодействия играет важную роль там, где непосредственно признаки не влияют друг на друга. Механизм связи между признаками через объем множества индивидуумов, определяемым одним из них, вскрыт Е. Д. Поливановым. Выступив против попыток «нового учения о языке» непосредственно возвести изменения в языке к экономическому фактору, он показал, что «изменение социального субстрата» (т. е., как он сам поясняет в другом месте, «новый объем коллектива») «изменяет и конкретные отправные пункты языковой эволюции, например, при расширении коллектива эволюция будет отпавляться не от одного только данного диалекта» (Е. Д. Поливанов. За марксистское языкознание. М., 1931, с. 125) Иначе говоря, объем коллектива определяется в первую очередь экономическими факторами, но внутри так определенного коллектива усиливаются те языковые черты, которые его объединяют, и этим определяется дальнейшая эволюция в чисто языковом плане.

Другой более спорный пример — связь языковых признаков с национальным характером. Общность национального характера есть с логической точки зрения отношение толерантности и уже поэтому оно не может само по себе определить объем коллектива, но кроме того оно носит квазистатистический характер в том смысле, что, с одной стороны, характеризует лишь часть коллектива, а с другой стороны, нечеткость основных противопоставлений в «национальной психологии» делает собственно статистический подход неэффективным. Попытки непосредственно возвести те или иные свойства языка (напри-

мер, сохранение окончаний и рамочную конструкцию предложения в немецком языке, отпадение окончаний и прямой порядок в английском языке) к противопоставлению национального характера вряд ли когда-нибудь приведут к созданию научно проверяемой теории (ср. обсуждение этого вопроса на X Международном конгрессе лингвистов в Бухаресте в 1968 г.), однако возможно, что общность национального характера есть признак, выделяемый в коллективе, установленном на основе взаимодействия других признаков. Опосредствованная зависимость признаков будет отражена нами в понятии индуцированного признака.

Таким образом, мы выяснили основные логические моменты, необходимые для построения модели понятий «нация» и «национальный язык»

5. Система определений

Определение 1. Пусть некоторое понятие характеризуется одновременным выполнением совокупности признаков A, B, V и т. п., каждый из которых, вообще говоря, определяет разное число индивидуумов, и пусть X — то множество индивидуумов, которое характеризуется всеми этими признаками (объем понятия). Назовем индуцированными признаками A^+, B^+, V^+ и т. п. так видоизмененные признаки A, B, V и т. п., что в них усиливаются черты, присущие только множеству X .

Наиболее характерный пример индуцированного признака — образование городского или областного койне, общего языка для некоторого региона, объединенного совокупностью других признаков, и выделение его из диалектного континуума. Аналогичны индуцированные признаки экономической общности и культурной общности.

Определение 2. Пусть N подмножество M , а R и Q два отношения на M . Мы будем говорить, что R более характеристично для N в M , чем Q , если одновременно выполнены следующие условия: 1) число пар элементов из N , входящих в R , больше, чем число пар элементов из N , входящих в Q и 2) число пар элементов из разности $M-N$, входящих в R , не больше, чем число таких же пар, входящих в Q .

Более характеристичный признак, как правило, осознается как более важный; по таким признакам прежде всего формирующаяся нация противопоставляет себя объемлющей совокупности. Характеристичность признака может меняться. Так, в условиях диалектного континуума — при отсутствии стандартного языка — характеристичность языковой общности невысока, а при достижении языковой границы и/или выработке особого стандартного языка, наоборот, высока.

Определение 3. Базис: Город есть квази-нация.

Индуктивный шаг. Пусть общность людей X определена на предыдущем индуктивном шаге как квази-нация и пусть имеется общность людей Y такая, что выполняются условия 1—4, а также возможно и 5:

- 1) Территория X граничит или пересекается с территорией Y ;
- 2) X и Y пользуются общим языком;
- 3) X и Y характеризуются единством экономической жизни;
- 4) X и Y имеют общую культуру;
- 5) X связано с Y религиозной общностью либо общностью мифологико-эпической традиции, либо общностью исторической судьбы — тогда объединение X и Y есть квази-нация, ее языковые, культурные и др. признаки индуцированы образующим ее индуктивным шагом, причем для следующего индуктивного шага признаки 1—5 ранжируются по их характеристичности для соответствующей квази-нации.

Таким образом, каждый раз требуется выполнение по крайней мере четырех из пяти признаков, а именно наиболее характеристичных.

Определение 4. Квази-нация называется максимальной (или насыщенной) если она не вкладывается в некоторую другую.

Квази-нация не есть нация, и хотя по объему понятия может совпадать с ней, по содержанию они различны, причем обычно квази-нация не имеет прямого исторического смысла. Лишь в отдельных случаях (максимальная) квази-нация приближается к конкретной исторической реальности. Так, близки к квази-нациям итальянские города-республики типа Флоренции, Венеции, Генуи или же германские государства типа Саксонии, Австрии в XVI—XVII вв. или городские союзы типа ганзейского. Как было указано выше, понятие квази-нации интересует нас как промежуточное, занимающее важное место в структуре теории, но вовсе необязательно имеющее четкий исторический смысл.

Определение 5. Квази-нация называется нацией, если одновременно выполнены следующие два условия:

- 1) квази-нация максимальна в смысле определения 4;
- 2) она противопоставляет себя соседним общностям по характеристичным признакам или вообще осознает себя как связанную, замкнутую общность.

Более кратко смысл предложенного определения сводится к тому, что квази-нация является нацией, если она осознает себя как целое, противопоставленное другим целостностям. Разумеется, субъективные и объективные моменты присутствуют как в определении квази-нации, так и в определении нации. Тем не менее субъективные элементы в определении квази-нации, проявляющиеся в понятии индуцированности признака, не столь

существенны, ибо в основе этого определения лежал метод рекурсии по тем признакам, которые наиболее характеристичны и объективно способствуют формированию нации, но необязательно доводят соответствующую общность до того уровня развития этих же самых признаков, когда она начинает сознавать себя как общность (ср. положение в Германии XVI—XVIII вв.) — это известный в исторической науке эффект запаздывания сознания по отношению к действительности. В определении нации в принципе те же признаки берутся с точки зрения степени их осознанности, т. е. фиксируется тот субъективный фактор, который столь значим для таких понятий, как нация, но который может проявить себя лишь в результате достаточно полного развития черт, фиксируемых уже применительно к квази-нации как теоретическому конструкту (субъективный и объективный факторы четко разделяются лишь в теории). Теперь мы можем более четко определить, что мы понимаем под «национальным языком данной нации», например, русским национальным языком, французским национальным языком и т. п. Мы воспользуемся без определения (как и раньше при обсуждении примеров) понятием «стандартного» («литературного») языка, которое в лингвистике используется достаточно четко и не вызывает кривотолков. Каждая нация пользуется некоторым стандартным языком, но не всегда стандартный язык, используемый нацией, можно называть национальным языком данной нации.

Определение 6. Национальным языком некоторой нации является стандартный (литературный) язык, используемый данной нацией — если признак языковой общности не являлся наименее характеристичным в период оформления нации.

Это определение (сужающее сферу действия равенства «национальный язык = язык нации») с необходимостью следует из правила ранжирования признаков в индуктивном определении квази-нации (определение 3). Если окажется, что для соответствующей (максимальной) квази-нации (а далее для признания того же сообщества нацией) признак языка был вообще нехарактеристичным (хотя он мог играть важную роль на каких-то предыдущих этапах, а значит и в каких-то предыдущих шагах индуктивного определения), то вряд ли следует считать, что нация имеет собственный национальный язык. Представляется, однако, что определение соответствует фактическому положению дел.

Для классических национальных языков: русского, французского, испанского, английского в период формирования соответствующих наций признак общности языка относился к числу наиболее характеристичных. Но, например, для американской нации признак общности языка менее характеристичен, чем любой другой из перечисленного списка, и поэтому — согласно

определению 6 — нельзя говорить об американском национальном языке. Но фактически никто и не выделяет американского национального языка. С другой стороны, при высокой характеристичности признака языковой общности в качестве национального языка могут одновременно выступать два языка, ибо определение 6 в принципе не исключает того, чтобы национальный язык выступал в двух ипостасях. Именно таково неоднократно упоминавшееся положение с двумя литературными языками в Норвегии, которые вместе играют роль национального языка.

Наконец, в принципе допустимо и более сложное многоязычие, как, например, в Швейцарии, где на равных правах действуют три разных языка: немецкий, французский и итальянский, или в Канаде, где равный статус имеют английский и французский языки. Существенно однако, что в этих условиях подавляющее большинство членов нации двуязычно и нормальное общение в пределах нации происходит беспрепятственно.

Предложенная система определений различает общность языка как конституирующий признак нации в смысле отсутствия языковых барьеров между отдельными членами нации, с одной стороны, и национальный язык как материальное воплощение и символ идеи национального единства. Последнее понятие трудно определить более точно, но очевидно, что символом национального единства обслуживающий нацию язык может стать лишь при условии, что в период, когда такой символ особенно нужен, а именно в период формирования нации, признак общности языка достаточно характеристичен в смысле определения 2, т. е. затрагивает подавляющее большинство индивидуумов, относящихся к нации, и не затрагивает слишком большого числа индивидуумов за пределами нации. Это обстоятельство и отражено в определении 6, причем определение 5, требующее осознания характеристичных признаков, также способствует такому пониманию национального языка.

Из определения 6 никак не выводятся те лингвистические свойства, которые характеризуют стандартный (литературный) язык. Это понятно, ибо национальный язык в данной концепции не есть собственно лингвистическое понятие. Как показали Н. И. Толстой и С. Б. Бернштейн, собственно лингвистическое понятие «национальный язык» не оправдано, ибо лингвистические критерии определяют именно «стандартный язык» как высшую форму языка. Но в качестве интердисциплинарного это понятие, широко используемое на практике, достаточно плодотворно.

6. Некоторые теоретические выводы из системы определений

Вполне естественен вопрос о степени точности изложенной теории. Степень ее точности (формализованности) зависит от

формулировки соответствующих признаков общности, и в этом отношении предложенная система вряд ли существенно отличается от имеющихся видо-родовых определений, которые в принципе используют те же или почти те же признаки. Мы видели, что имеется широкий диапазон возможностей: с одной стороны, можно свести все исходные данные к некоторому набору отношений эквивалентности и толерантности, отвлекаясь от конкретных свойств этих отношений, с другой стороны, можно брать эти отношения как конкретно-исторические факторы, зависящие от условий места и времени. По-видимому, необходим разумный компромисс между формализованностью и содержательностью признаков. Существенно, однако, что в излагаемой теории центр перемещается от описания материала и его комментирования к самой системе определений. Определения при этом получают гораздо более громоздкими (достаточно вспомнить простоту обычных определений нации). Однако простые определения сложных исторических понятий сами по себе никогда не используются. Фактически гораздо больший вес приобретают комментарии, куда, в частности, включаются динамические аспекты (скажем, то, что нации возникают в период перехода от феодализма к капитализму). Если брать определения со всеми комментариями, то в целом они не проще, чем предлагаемые нами. Заметим, что критериями простоты, непротиворечивости и адекватности не исчерпывается оценка некоторой теории. Как выяснено в современной лингвистике, важным аспектом является объяснительная сила теории, возможность вывести из нее значимые новые следствия.

Ниже делаются некоторые предварительные выводы из предложенной системы определений.

1. Прежде всего определение 2 отчетливо показывает зародыши национального объединения, а именно роль города и/или двора абсолютной монархии, вокруг которых постепенно растет то, что условно названо квази-нацией и что затем объективно превращается и субъективно переосмысливается в нацию.

2. Понятие нации отчетливо проявляется как многомерное (каждый признак определяет свое измерение), причем признаки частично перекрывают друг друга, что дает определенную устойчивость при многих степенях свободы.

3. Признаки взаимно компенсируют друг друга. Принцип компенсации известен в лингвистике из теории перевода (аналогичный принцип достижения разными органами одинакового эффекта известен в фонетике под названием полиморфизма), недавно продемонстрирована (в неопубликованной работе автора) его основополагающая роль в теории связного текста. Теперь обнаруживается, что этот принцип играет важную роль в методологии истории.

4. Этот результат неслучаен и в принципе мог бы быть получен другим путем. При постепенном применении индуктив-

ного шага квази-нация постепенно превращается из отдельной системы в систему систем или, как говорят, сложную систему³. А в сложных системах принцип компенсации (или полиморфизма) всегда играет важную роль. С другой стороны, представление квази-нации (а значит и нации) как системы систем хорошо согласуется с представлениями пражской лингвистической школы о национальном языке как системе систем.

5. Взаимная компенсация признаков дает возможность использовать не все, а лишь некоторые из них. То, что каждый раз предлагается использовать четыре из пяти возможных признаков, в известной мере диктуется практическими соображениями. В принципе (если это будет обусловлено практическими соображениями) число одновременно выполняемых признаков в определении 5 можно было бы сократить. Проведенный анализ, однако, показывает, что по крайней мере два признака должны остаться, а именно один, основанный на отношении толерантности, «коммуникативный», обеспечивающий расширение нации, и другой, основанный на отношении типа эквивалентности, обеспечивающий четкость ее границ.

6. Понятие индуцированного признака показывает возможность самоорганизации в условиях сложной системы. Вместе с тем в данной системе определений эта самоорганизация объяснима без какого-либо телеологического принципа, часто привлекаемого для объяснения, например, языкового развития.

7. Различие между «квази-нацией» и «нацией» является аналогом (а, может быть, и частным случаем) различия между денотатом и концептом («смыслом») в современной семиотике. Если представить себе совокупность исторических ценностей как знаковую систему (ср. соответствующее представление культуры в концепции Ю. М. Лотмана), то в ней можно было бы различать некий объект, получающий имя в системе, и способ представления этого объекта системой. Тем самым открывается путь для более широкого внедрения семиотических представлений в теоретическую историю.³

³ О роли теории систем для исторического исследования см. Л. фон Берталанфи. Общая теория систем — критический обзор. В кн.: Исследования по общей теории систем. М., 1969, с. 65—78.

К СЕМИОТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ КАРНАВАЛА КАК ИНВЕРСИИ ДВОИЧНЫХ ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЙ

Светлой памяти М. М. Бахтина

Вяч. Вс. Иванов

1. Общая теория карнавала как инверсии двоичных противопоставлений, намеченная М. М. Бахтиным¹ находит опору в современных этнологических исследованиях, посвященных обрядам переворачивания социального положения (*status reversal*). Как установлено в этих исследованиях, для циклических и календарных ритуалов, в которых участвует целый коллектив, характерно то, что в определенные моменты сезонного цикла, по-разному определяемые в разных культурах, некоторые группы (или категории) лиц, обычно занимающие низшее положение, должны приобретать ритуальную власть над теми, кто обычно занимает высшее положение. В свою очередь эти последние (например, офицеры, которые прислуживают солдатам во время рождественского праздника в британской армии) должны добровольно претерпевать ритуальное унижение. Такие обряды сопровождаются грубым словесным и жестовым поведением лиц низшей группы, которые дурно обращаются с лицами высшей группы, ругают, обзывают их малопрстойными словами. Часто при совершении обрядов этого типа лица, занимающие обычно низшее положение, образуют иерархию, служащую как бы пародией на обычный иерархический порядок высшей группы²

¹ См. об этом подробно в двух предшествующих публикациях автора, продолжением которых является настоящее сообщение: В. В. Иванов. Из заметок о строении и функциях карнавального образа. — В кн.: Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973; Его же. Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики. — Труды по знаковым системам, VI, Тарту, 1973. Ср. также: O Bachtin i semiotyce. Rozmowa z W. Iwanowem. — «Tygodnik Powszechny», rok XXIII, 1974, 12 maja, N 19 (1320), str. 5.

² V. Turner. The ritual process. Chicago, 1969, pp. 167—168 и след. В дальнейшем в тексте сокращенно Tur.

В качестве характерного примера этнологи приводят распространившиеся среди жителей Меланезии с конца XIX в. культы карго, в которых имитировались особенности европейской административной структуры. Для культов карго обычны поверия, согласно которым европейцы будут изгнаны или уничтожены, но туземные пророки и предки туземцев будут править ими, образуя собственную «псевдобюрократическую структуру» (Тиг., с. 191). Согласно некоторым вариантам культов карго, белый человек должен быть низведен до положения чернорабочего, делающего всю грязную работу³. Поэтому в культах карго можно видеть проявление стремления к «инверсии существующих порядков»⁴. С этой точки зрения показательно использование туземцами на раннем этапе движения крикетных клубов для создания собственной внутренней «карнавальной» организации, включавшей губернатора, верховного судью и государственного секретаря⁵. В социолингвистическом плане инверсия символизируется распространением «новомеланезийского» языка, основанного на пиджин-инглиш, в качестве основного языка. Характерное для культов карго представление о том, что в будущем (в конце света) наступит переворачивание отношений между белыми и черными, напоминает типологически сходные представления об уже осуществившихся ранее и ожидаемых в будущем (как в культах карго) инверсиях основных соотношений между членами полярных бинарных оппозиций (типа мужской — женский, горы — море) в таких мифологиях как айнская, согласно которой «в начале мира явления были обратными тому, что известно теперь. Так, айны были маленького роста; у мужчин, а не у женщин, были менструации; местоположение моря и гор было взаимно перевернутым. Божества сообщили айнам через посредство шаманов, что в конце света положение вещей будет перевернуто еще раз»⁶.

2. Инверсия двоичного противопоставления мужской-женский, существенная для этих космогонических и эсхатологических схем айнской мифологии и других с ней типологически сходных, является едва ли не определяющей и для значительного числа карнавальных ритуалов переворачивания социального положения. В тех местностях Западной Европы, где до

³ M. Mead, T. Schwartz. The cult as a Condensed Social process. — «Group processes. Transactions of the fifth conference», New York, 1960, p. 83.

⁴ П. Уорсли. Когда вострубит труба. Исследование культов Карго в Меланезии. М., 1963, с. 347 (курсив П. Уорсли). На приложенной к книге карте отмечены места Меланезии, где проповедовалась идея космического переворота, после которого будет установлен противоположный существующему порядок иерархического соподчинения между белыми и черными.

⁵ Там же, с. 37.

⁶ E. Ohnuki Tierney. Concept of time among the Ainu of the Northwest coast of Sakhalin. — «American Anthropologist», vol. 71, 1969, N 3, p. 489.

настоящего времени сохраняется древняя карнавальная традиция, для нее остается характерным прежде всего надевание участниками карнавала масок противоположного пола; «в течение маскарада пол тех, кто носит маски, скрывается и лица обоего пола могут меняться ролями, причем женщины могут приглашать на танец мужчин без масок»⁷

Ритуалы, при которых девушки надевают мужские одежды и пасут скот, обнаруживаются во многих обществах южных и центральных племен банту; обряды этого типа могут совершаться, если основной территории племени грозит бедствие⁸. Благополучие племени восстанавливается посредством обращения к тем, кто находится «ниже схватки за юридические и политические превосходства. Но само понятие «низа» имеет два значения: оно относится не только к тому, что структурно занимает низшее положение; это также и общая основа всей социальной жизни — земля и ее плоды. Другими словами, то, что является низшим в одном социальном измерении, является основным в другом» (Тиг., с. 184); с этими идеями выдающегося этнолога-африканиста В. Тернера, обстоятельно изучившего обряды переворачивания социального положения, совпадает и понимание роли «низа» в карнавальных образах у М. М. Бахтина.

Особый интерес для развития намеченного М. М. Бахтиным понимания карнавала как инверсии двоичных семиотических оппозиций представляют свадебные обряды с трагестизмом. Эта проблема была детально исследована в монографиях С. М. Эйзенштейна «Метод» и «Grundproblem». Говоря о том, как герои пьесы Деваля «Возраст Джульетты» меняются одеждами, Эйзенштейн замечает, что «этой внешней приметой показа, этой избранной *формой* раскрытия происшедшего, он включил в подсознание глубочайший поток представлений, верований, обрядов и осмыслений, которыми овеяно бракосочетание в истории народов»⁹

Архетип, объясняющий становление этих обрядов и повторное обращение к ним (в ритуализованном поведении, как и в

⁷ A. H. Galt. Carnival on the Island of Pantelleria: ritualized community solidarity in an atomistic society. — «Ethnology», vol. XII, 1973, N 3, p. 337; ср. там же, pp. 326, 332, 336. Эта особенность европейских карнавалов, связанных с календарными обрядами, была отчетливо выявлена уже Э. Лячем: E. Leach. Rethinking anthropology, London, 1961, pp. 132—135.

⁸ P. Rigby. Joking relationships, kin categories and clanship among the Gogo. — «Africa», vol. XXXVIII, 1968, N 2. Ср. устранение грозившей беды посредством ритуала замещения царя, рассмотренного в предыдущих публикациях, названных выше (см. 1). Ср. о замещении в смерти и осмыслении заместительной жертвы: М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 361.

⁹ С. М. Эйзенштейн. Метод (глава, датированная 9 января 1944 г., ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2), в дальнейшем в тексте сокращенно М.

неритуализованном — обыденном нормальном), является, по-видимому, универсальным, что отмечал Эйзенштейн, ссылаясь на материалы, собранные Фрейзером. Но он обращал вместе с тем внимание на диспропорцию между необъятностью фактов, приведенных в этой связи в «Золотой ветви», и скромностью выводов самого Фрейзера в предисловии к дополнительному тому «Золотой ветви», изданному в 1936 г.: «В истолковании проведенных фактов сэр Фрейзер идет не дальше того, чтобы предполагать в этом средство к ограждению <. .> от дурного глаза и враждебных духов. Если это может <. .> в какой-то степени подходить к случаям (им же приводимым в другом месте), когда, дабы избегнуть мести души убитого человека или зверя, мужчина-воин прячется, облачаясь в одежду женщины, то здесь, где происходит обмен, т. е. продолжают существовать все те же оба «преследуемых», только поменявшись местами — такое толкование вряд ли достаточно исчерпывающе и убедительно» (М). Широкое понимание травестизма как обмена, повторяемое в целом ряде записей Эйзенштейна к «Grundproblem», сближается с современными этнологическими концепциями, в которых вслед за Моссом обмен понимается как целостный социальный факт. «Эта необходимость обменов — тема, сама по себе бесконечно интересная и где-то соприкасается не только с вопросом амбивалентности мышления, тоже переложенного в ситуацию, поведение и поступок, но где-то скрещивается и с вопросом метафоры — в том же смысле, — ибо орудует двойным переносом — обменом в ситуации»¹⁰ Вместе с тем (предвосхищая последующие труды Мирче Элиаде и Бауманна о культе андрогинов) Эйзенштейн полагал, что обряд травестизма относится к множеству поверий и ритуалов, связанных с культом «единого исходного андрогинного существа, затем разделенного на два разобщенных вида — начала — мужского и женского, которые в брачном сочетании празднуют новое восстановление этого исходного первичного, единого бисексуального начала» (М). Смысл этих обрядов Эйзенштейн видел в приобщении к сверхчеловеческой сущности андрогинного божества, в уподоблении ему. Существенно для него то, что во всех подобных культах оба начала — мужское и женское — объединяются в одном¹¹

3. Для современной этнологии травестизм (как и другие карнавальные обряды) является одним из случаев ритуальной нейтрализации семиотически значимых оппозиций, в данном случае оппозиции мужской — женский. Основным выводом структурной антропологии, особенно отчетливо сформулирован-

¹⁰ С. М. Эйзенштейн. Grundproblem (глава «Американцы нам кажутся...», ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2).

¹¹ Ср. M. Eliade. Méphistopheles et l'Androgyne, Paris, 1962; H. Baumann. Das doppelte Geschlecht, Berlin, 1955.

ным К. Леви-Строссом, является то, что в ритуалах и мифах постоянно ищется равновесие полярных двоичных противоположностей. Оно может достигаться благодаря медиации между ними, что типично для карнавальных обрядов типа исследованных Тернером западноевропейских¹², где одетые в маски «дети оказываются медиаторами между живыми и мертвыми» (Тиг., с. 172), как в использованных в финале мексиканского фильма Эйзенштейна аналогичных карнавальных образах детей в масках смерти, разобранных самим Эйзенштейном в его анализе мексиканского праздника «Дня мертвых»¹³. Другим способом достижения равновесия является объединение двух полюсов в едином целом. Показательным примером может быть древнекитайское наименование шамана-жреца или гадателя *инь-ян*, в котором объединяется оба ряда противоположностей *инь* (в частности, женский) и *ян* (в частности мужской), точно так же, как в названиях качеств типа кит. *да-сяо* 'величина' объединяются оба полярных значения семантического признака (*да* 'большой' *сяо* 'маленький')¹⁴, что позволяет предположить аналогию разбираемого этнологического явления с явлением нейт-

¹² Предложенное Тернером сравнение обрядов этого типа с южноамериканскими мифами индейцев же о ягуаре и происхождении огня представляет особый интерес ввиду возможности сопоставления последних с кетским мифом о происхождении огня (см.: В. В. Иванов. Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнезд. — «Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I» (5). Тарту, (1974); в частности, предположенная Тернером роль «отца-суррогата» (Тиг., с. 173) находит соответствие как в северно-американских эзических мифах, так и в кетском мифе, где выступает приемный отец. Мысль о сравнении мифа с «движением мальчика из первоначальной семейной ячейки в мужской дом» (Тиг., с. 173) совпадает с диахроническим объяснением волшебной сказки как отражения инициационного обряда, см. об этом: В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946. Согласно интерпретации Тернера и Проппа, можно было бы предположить, что герой кетского мифа (носящий подобно ягуару в мифе же звериную маску) уходит в дом для посвящения, где он находится в лесу среди животных (и людей в звериных масках). Пройдя все искусы посвящения среди животных верхнего и нижнего миров, он возвращается к своему отцу с орудиями для добычания огня: он вырос и может уже «не бояться играть со спичками».

¹³ С. М. Эйзенштейн. Монтаж. — Избранные произведения, т. 2, М., 1964, с. 365—366 («детей, прикрывших лица в пляске масками все той же смерти») Анализ этого праздника дается также в мексиканских дневниках Эйзенштейна и в других его записях, связанных с мексиканским фильмом.

¹⁴ Ср. В. В. Иванов. Семантическая категория малости-величины в некоторых языках Африки и типологические параллели в других языках мира. — Проблемы африканского языкознания, М., 1972; V. V. Ivanov. On binary relations in linguistics and other semiotic and social systems. — «Logic, Language and Probability», ed. by R. J. Bogdan and I. Niiniluoto, Dordrecht-New-York, 1973, pp. 196—200; Его же. On antisymmetrical and asymmetrical relations in natural languages and other semiotic systems. — «Linguistics», N 119, 1974. Ср. также S. Hummel. Polarität in der chinesischen Philosophie, Leipzig, 1949; J. Needham. The grand titration, London, 1969, pp. 230, 317, 319, 320, 322.

рализации семантической оппозиции¹⁵ в естественном языке, в известных отношениях изоморфной и нейтрализации фонологических оппозиций. Китайское наименование шамана *иньян* является символом объединения (нейтрализации) обоих рядов противоположных символов в такой же мере, в какой эту функцию в древнекитайском наборе изобразительных символов имела логарифмическая спираль¹⁶. Ритуальное использование образа андрогина по существу представляет собой один из видов объединения полярно противоположных символов. На этом и основано принимаемое Эйзенштейном объяснение трагедизма.

Эйзенштейн указывал и на возможность сходного толкования еще двух ритуалов, относящихся к «двум другим вершинам биологического существования особи: обрезания при вступлении в жизнь» и инициации (посвящения), «когда молодой дикарь достигает половой зрелости и достоин быть принят в общину полноценных членов примитивного сообщества» (М)¹⁷.

4. В качестве иллюстрации к учению об андрогинном существе Эйзенштейн приводил соответствующие примеры из культовой символики и мифологии острова Бали, древнекитайской религии и иероглифики, египетской религии, библейского сказания, отраженного в Каббале. В качестве более новой параллели Эйзенштейн ссылается на Сведенборга и поэтическое его переложение в «Серафите» Бальзака¹⁸; у того же Баль-

¹⁵ О современном состоянии проблемы семантической нейтрализации см.: Ю. Д. Апресян. Лексическая семантика, М., 1974, с. 158—163, 239—243, ср. также на с. 299 интересное для темы настоящей статьи замечание об андрогинах в связи с проблемой антонимичности оппозиции прилагательных *мужской-женский*.

¹⁶ Специально о логарифмической спирали в этой связи ср. M. Granet. *Le pens   chinois*, Paris, 1934 (С. М. Эйзенштейн. Режиссура. — Избранные произведения, т. 4, М., 1966, с. 653—654. Следует отметить, что использование образа пульсирующей логарифмической спирали в фильме Кокто «Кровь поэта» (1930 г.) может быть объяснено воздействием Эйзенштейна, с которым Кокто встречался в Париже в 1929 г. (как это отмечено в мемуарах Эйзенштейна). Эйзенштейн не только занимался этой спиралью теоретически, но и сам использовал ее как символ (в значении, близком к ее употреблению у Кокто) в своем рисунке «Леонардо».

¹⁷ В связи с принимаемым Эйзенштейном объяснением этих обрядов можно было бы отметить согласующуюся с этим гипотезу о характере австралийских ритуалов, уподобляющих мужчине женщине, хотя по альтернативной гипотезе речь идет об уподоблении мужчины кенгуру: P. Singer. *The Australian subincision ceremony reconsidered*. — «American Anthropologist», vol. 69, 1967, N 3—4. К примитивным представлениям о различии мужчины и женщины ср. Т. О. Beidelman. *A Masai text*. — «Man», 1965, N 222, p. 191.

¹⁸ Можно было бы упомянуть и продолжение той же темы в «Inferno» Стриндберга, воспринявшего ее через Бальзака. «Сверхчеловечность» Стриндберга, повлиявшего на ряд русских авторов начала XX в. (прежде всего на Блока), согласуется с мыслью о роли концепции сверхчеловека в этом комплексе. Тема Серафиты, возможно, благодаря Готье, была популярна в России в начале века и отразилась в стихах Мандельштама.

зака косвенно этот круг представлений сказался и в образе «сверхчеловека» Вотрена. Эйзенштейн замечает, что «везде и всегда достижение этих черт первичного божества связывается с могуществом достичь сверхчеловеческого состояния. Примечательно, что на наиболее отчетливом образе намеренного сверхчеловечества — у Ницше — этот элемент присутствует неизбежно в образе Заратустры и в те моменты самоизлияния о себе, в которые автор сливается с создаваемым им образом сверхчеловечества вперед (как и следует ожидать) мы имеем оборот вперед — в идеал, исходного, первичного дочеловеческого состояния» (М) ¹⁹.

Согласно концепции Эйзенштейна, развернутой им в книгах «Grundproblem» и «Метод», «любые регрессивные формы, т. е. формы воспроизведения нормально исторически-социально и биологически изжитых этапов — неминуемо ведут к мистикорелигиозной регрессии сознания и форм деятельности или к патологии <. .> Регрессивный импульс должен сочетаться с областью прогрессивного приложения. Только тогда результат или результирующий процесс поступательны и благодетельны для развития человечества» (М) (по изложенному в «Grundproblem» пониманию искусства, в нем регрессивный импульс необходим для создания психологически выразительных форм).

Представление об андрогинном существе, как и другие «первичные учения», по Эйзенштейну, это «прежде всего опозитизированный (или ранее омифологизированный) биологический (или ранний социологический) факт <. .> Бисексуальность в происхождении видов ([онто]генетически повторяющаяся в периоде от детства до окончательного сексуального созревания) такое же общеизвестное положение, как сейчас общеизвестно, что и легенда о непорочном зачатии есть перепев древнейшей видовой формы оплодотворения — до животнo-растительного» (М) ²⁰ Такая эволюционно-биологическая интерпретация соответствовала подчеркнuto диахронической ориентированности не только самого Эйзенштейна, но и повлиявших на него (или работавших с ним одновременно) исследователей, в том числе Фрейда ²¹ Идея роли андрогинного комплекса в древних рели-

¹⁹ При установлении связи представления о сверхчеловечности с андрогинным комплексом Эйзенштейна в «Методe» описывал виденного им пациента в берлинском Институте сексологии доктора М. Гиршмана (впоследствии уничтоженном гитлеровцами). Этот пациент утверждал, что «вместе с надеванием женского платья он как бы начинает ощущать себя целостным и превосходящим обычных людей», что Эйзенштейн описывает как «восполнение себя до совершенства второго половинного» путем приобщения через платье.

²⁰ Последнее утверждение бесспорно нуждается в уточнениях, в частности, в свете недавнего специального исследования Э. Лича.

²¹ По рассказу самого Эйзенштейна (в «Методe») проблема андрогинного существа занимала его с того времени, когда на него произвело «сногшибательный» эффект чтение им (в 1918 г.) работы Фрейда о Леонардо да Винчи. Дополнительным импульсом послужило знакомство с древнемексиканской

гиях в какой-то мере продолжала линию, намеченную в персоналогическом плане популярным в начале века Вейнингером (в этой связи упомянутым в записях Эйзенштейна об андрогине) и Розановым (в «Людах лунного света», подошедшего с этой точки зрения к пониманию христианства)²²

Связь «сверхсуществ» — богов (как египетского божества Мут²³) и их жрецов, как потом «сверхчеловека», с представлением об Андрогине, согласно Эйзенштейну, объясняется тем, что это существо должно по нормам раннего мышления вмещать «обе противоположности» познания. В терминах современной этнологии можно было бы сказать, что речь идет о ритуальном снятии противоположностей между двумя полярными рядами классификационных семиотических символов, из которых один соотнесен с мужским началом, другой — с женским. Такое истолкование вполне согласуется со словами Эйзенштейна, который в конце одного из разделов «Метода», посвященного андрогинизму, утверждает: «приведенные здесь соображения о бисек-

религией. В качестве любопытной аналогии следует указать на сходную тему в автобиографических записях Т. Уильямса.

²² Анализу христианства (отчасти в развитие идей Розанова, впрочем, в этой связи Эйзенштейном не упоминаемого) с этой точки зрения Эйзенштейн посвятил разбор известного места «Евангелия от Матфея» и его пластического воплощения у Леонардо. Ссылаясь на иронические богохульственные замечания Марло (сохранившиеся в полицейских доносах о нем) и Стендаля, развитые в трехтомной книге доктора Бинэ-Сангле о «безумии Иисуса», Эйзенштейн допускает возможность отражения предполагаемых истоков символического действия в тайной вечери. По излагаемой им концепции всеведение и сочетание противоположностей с богов переносится на исполнителей этих ритуалов — не только «в плане познания, но и в плане физическом»; так объясняется кастрация жрецов Митры и безбрачие католических священников. К общей проблеме такого сочетания противоположностей ср. A. G r a v a. A structural inquiry into the symbolic representation of ideas, The Hague—Paris, 1969, pp. 137—141, 158.

²³ Ср. Н. Kees. Der Götterglaube im alten Ägypten. Berlin, 1956. Ss. 162—163 и след.; в особенности существенна для излагаемой в настоящей статье семиотической концепции отмечаемая там же, S. 166, связь с дуализмом египетского государственного устройства; ср. также титул богини-воительницы Нейт — «отец отцов и мать матерей», М. Э. Матъе. Древнеегипетские мифы, М.—Л., 1956, с. 160. Из других аналогичных древневосточных фактов, выявленных в недавнее время, следует отметить хурритские атрибуты aštašhi tahašhi 'женственность — мужественность' хурритской (и хеттской) богини Иштар-Сауска: E. L a r o c h e. Etudes de linguistique anatolienne. III. 11. Bilingues hourro-hittites. — «Revue hittite et asianique», t. XXVIII, 1970, p. 61; ср. J. L e c l a n t. Astarté à cheval. — «Syria», 37, 1960. pp. 1—67. Давно высказывавшаяся гипотеза о связи изображений женского божества — воительницы с легендой об амазонках (J. G a r s t a n g. The Hittite empire, London, 1929, p. 86), отождествлявшихся позднее с хеттами (W. L e o n h a r d. Hettiter und Amazonen, Berlin—Leipzig, 1911; ср. И. М. Дьяконов. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 114), получает подкрепление в этой характеристике Иштар.

суальности никакого отношения к какой-либо узкой сексуальной проблеме не имеют. Нас интересует вопрос «снятия» этого биологического поля приложения противоположностей в идее, в образе воображаемого сверхчеловека, объединяющего противоположности» (М)²⁴.

В связи с проблемой древнего «снятия противоположностей», повторяемого на новом этапе людьми искусства, Эйзенштейн обращает внимание на Бальзака и Уитмена: «Оба восклицают почти в одних и тех же выражениях о совмещении в себе противоречий < . > оба создают свои воображаемые автопортреты, которые и они подобно автопортрету (вернее полпреду) Ницше-Заратустре, снабжают бисексуальностью: герой «Каламуса» в «Побегах травы» у Уитмена, а у Бальзака Серафито-Серафита и Карлос Херрера-Вотрен-Надуй-Смерть». У обоих

²⁴ Уже в заметках «О сущности искусства», датируемых 1928 г. и представляющих собой, вероятно, тезисы доклада, прочитанного в Германии, Эйзенштейн писал: «Die Erotik ist eine allzu große Macht um sie nicht zu gebrauchen. Sie wird «delokalisiert». Nicht Liebesituation, sondern Bearbeitung des Unterbewußtseins» (ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 1, ед. хр. 1035, л. 2). В качестве примера в тех же тезисах, как и в докладе в Сорбонне (ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 1, ед. хр. 1036), Эйзенштейн ссылается на «Генеральную линию». В заметке «Как сделана «Генеральная линия» Эйзенштейн выдвигает тезис, по которому «локализация эротического фонда именно на участке любви в большинстве случаев приводит к самодовлению и самоисчерпыванию раздражений < . > Самоисчерпывание я понимаю в том смысле, что оно не приспособлено к образованию условных связей, направленных во внеэротический план» (ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 1, ед. хр. 1034). Тогда Эйзенштейн утверждал в духе усвоенной им в то время концепции школы Павлова необходимость «отдирания любого раздражителя от свойственной ему ситуации» (там же). В заметках на полях книги М. Г а п е т. *Le pensée chinoise*, p. 137, Эйзенштейн усматривает «bs primitif» в отсутствии в китайском языке грамматической категории рода при преобладающей роли категории пола в древнекитайской мысли и делает пометку «cf. «Genlin», sexuée, sans opposition de M. et F prononcés» (библиотека С. М. Эйзенштейна). В черновых записях для самого себя к «Grundproblem», датированных 1944 г., Эйзенштейн подчеркивает, что в своей теории он хочет десексуализировать реконструируемые им архетипы. На низших этапах эволюции эти архетипы выражаются только в виде «продления цепи особей < . > Во всех абстракциях или достижениях этого же путем приложения первичного urge'a к иным не биологическим и не физиологическим потребностям — создание прогрессивных явлений — социально-общественных < . > и < . > всего искусства» (ч. II, «О тотемизме», архив П. М. Аташевой). Возможности других (общественнополезных) реализаций могут достигаться, по его словам, благодаря «einer gewisser Gehenmtheit», но существенным у «wirklich Großen» Эйзенштейн считает проявление у них «всего сонма внесексуальных видов» удовлетворения urge'a. Ср. характеристику первобытного комплекса у М. М. Бахтина: «все члены соседства (все элементы комплекса) равнодостоинны. Было бы совершенно неправильно полагать, что какому-либо из членов соседства принадлежал примат в целом, и особенно было бы неправильно приписывать этот примат половому моменту. Половой момент как таковой вовсе еще не выделился, и соответствующие ему моменты (человеческое совокупление) воспринимались совершенно так же, как и все прочие члены соседства». См. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 360.

писателей Эйзенштейн находит соединение двух казалось бы прямо противоположных «первичных» тем (архетипов) — сверхчеловечности и образа нерасчлененности и недифференцированности, у Бальзака выраженного в его «склонности к образу тайных обществ» (М)²⁵. «Это единство сверхчеловека и коллектива, мистически отвлеченно данное в «Серафите» — в «Ничете куртизанок» дано материально и ситуационно; сверхчеловек Надуй-Смерть просто всемогущий вожак союза преступников фонанделей» (М)²⁶. Нельзя не отметить полноты совпадения пронизательного анализа Эйзенштейна с выводами новейшей этнологии. Разбирая «пороговые» (liminal) явления, связанные с карнавальным переворачиванием социального положения, Тернер перечисляет в их ряду и сицилийскую мафию, Ку Клукс Клан и «другие виды тайных обществ» (Тиг., с. 191—192). Следовательно, предпринятая Эйзенштейном попытка объяснения внимания к этим обществам теми же факторами, которые он привлекал и для осмысления карнавного переворачивания отношения в оппозициях типа мужской — женский, царь — раб, согласуется с этнологическим истолкованием этих «пороговых» явлений.

5. Понимание карнавализованных травестийных ритуалов и культа андрогинов как явлений одного порядка может быть подтверждено и сопоставлением этих видов нейтрализации бинарных семиотических оппозиций с близнечными мифологиями. При наличии в ритуалах двух рядов бинарных оппозиций каждый из них может соотноситься с одним из двух мифологических близнецов. Существенной особенностью многих мифологий, в частности, африканских, является то, что в них оба ряда бинарных оппозиций совмещаются в одном члене мифологической системы, включающем в себя оба ряда, как двуполые божества — андрогины типа Фаро у бамбара, представляющие общепризнанный тип. Такие элементы мифологической системы вы-

²⁵ Касаясь несколько раз в записях к «Методу» и к «Grundproblem» этой темы у Бальзака, Эйзенштейн использует данные монографии E. K. Curtius, Balzac, Bonn, 1923.

²⁶ Представляется, что в свете фактов, разобранных в указанных выше (см. 1) работах, эта характеристика в очень большой степени может быть отнесена и к эйзенштейновскому Ивану Грозному как главе и создателю опричнины. «Сверхчеловеческая» (в указанном смысле) личность Грозного (ср. M. A. Smilyanich. Tentative d'explication de la personnalité d'Ivan le Terrible. — «Revue des études slaves», t. 48, 1969—1972, p. 121) наделена в фильме атрибутами древнего священного царя и чертами андрогина, поступающими уже в пластически ясных мизанкадрах эпизода у гроба царицы, где Федор выступает впервые в своей функции травести. Детальный разбор «бесконечных travesti» в раннем спектакле Эйзенштейна «На всякого мудреца довольно простоты» дан в записях к «Цирку» (часть «Grundproblem», около 1947 г., ЦГАЛИ, ф. 1923, оп. 2). Ср. о «замечательной игре Александра, переодетого женщиной» в следующей постановке Эйзенштейна «Противогазы»: И. А. Аксенов. Сергей Михайлович Эйзенштейн. — «Искусство кино», 1968, № 1, с. 106.

полняют ту же самую роль ритуальной нейтрализации (медиации) или снятия двойной оппозиции, которую выполняют в мифе близнецные пары, а в ритуале — близнецные и травестийные (позднее карнавные) обряды, цель которых состоит в объединении полюсов бинарных противопоставлений.

Близнецные и андрогинные существа в мифологиях, в особенности африканских, часто связываются. По повериям бамбара гермарфродит — свой собственный близнец, а однополые близнецы — андрогины²⁷. По описанию выдающегося исследователя близнецного культа Р Харриса деревянное изображение умершего близнеца из Лагоса представляло собой андрогина²⁸.

²⁷ G. Dieterlen. *Essai sur la religion bambara*. Paris, 1951.

²⁸ R. Harris. *Boanerges*, Cambridge, 1913, p. 63. Функция этого изображения, которое должно было сохранять жизнь второму близнецу, аналогична соответствующей роли изображения из дерева умершего близнеца из Дароми (M. Herskowitz. *Dahomey. An ancient West African kingdom*, vol. I—II, New York, 1938) и у нанайцев, см.: А. В. Смоляк. О культе близнецов у нанайцев нижнего Амура. В кн.: *Новое в этнографических и антропологических исследованиях (итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.)*, ч. 2. М., 1974, с. 46. Поскольку в некоторых африканских традициях плаценту рассматривают как близнеца ребенка (G. Calame-Griaule. *La parole chez les dogons*, thèse, Paris, 1965, pp. 76, 135—137, 288, примеч. 5), с обычаем изображения второго мертвого близнеца можно сравнить сходный ритуал бусото, по которому из отпавшей пуповины каждого младенца-близнеца, завернутой в одежду из древесной коры, делалась кукла; когда близнеца мать кормила грудью, к груди приставлялась и эта кукла — J. Roscoe. *The soul of Central Africa. A general account of Mackie ethnographic expedition*, New York, 2 ed. 1969, p. 122. У баганда существовала специальная ритуальная должность *kimbugwe*, хранившего пуповину царя, называющуюся «Близнецом» (*balango*), которому был посвящен особый храм. Раз в месяц в новолуние *kimbugwe* приносил пуповину «Близнеца» к царю, который ее осматривал, вынимал из одежды из древесной коры, в которую она была завернута. После осмотра «Близнеца» царем его клали у дверей храма в лунном свете и натирали маслом — J. Roscoe. *The Baganda*, London, 1911, p. 235. В Акане последы детей царя хоронили под пальмовым деревом на земле, принадлежащей царской семье; плацента рассматривалась как двойник женской ипостаси *kra* — царской силы: E. L. R. Meyerowitz. *The divine kingship in Ghana and ancient Egypt*, London, 1960, p. 94, n. 3. Возможно, что со сходным представлением о двойнике — мертвом близнеце (Ka) фараона была связана ритуальная роль его плаценты; H. Frankfort. *Kingship and the gods*, Chicago, 1948, pp. 70—71. Те же общеафриканские представления отражаются и у нгбанди в Конго, где мертворожденного близнеца хоронят в таком же ритуальном кувшине (*ta-ngbo* 'кувшин близнеца-змеи'), что и плаценту, L. Molet. *Aspects de l'organisation du monde des Ngbandi (Afrique centrale)*. — *Journal de la Société des africanistes*, t. XCL, 1971, fasc. 1, pp. 45, 52, ср. захоронение последов близнецов в горшках возле дома у бареу (J. Roscoe. *The Bagesu and other tribes of the Uganda protectorate*, Cambridge, 2 ed., 1968, p. 122, там же см. об изготовлении из пуповины куклы-эквивалента близнеца), бусого и басаби (там же, pp. 25 и 72—73), бакене, амбо, ср. о подобных обычаях в других частях Африки: S. Lagercrantz. *Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika*. — *Etnologiska studier*. 12—13, 1941, Göteborg, S. 17 и сл. В Средней Азии отмечены типологически тождественные обычаи захоронения после-

С представлениями о близнецах как андрогинах можно связать обычай смехового брака близнецов и брачные обряды близнецов у нуэр, во время которых смеховые женихи или сами близнецы одеваются в наряды и носят украшения противоположного пола²⁹ что согласуется с изложенной выше концепцией «карнавального» травестизма свадебных обрядов.

Андрогинным характером близнецов у дан объясняется их поверье, по которому близнец получает себе душу, убив своего родителя противоположного пола³⁰

В наиболее отчетливом виде соединение идей андрогинизма и близнечества выступает у догонов, где, с одной стороны, космогонический миф описывает возникновение ряда близнецных пар, все люди изначально рассматриваются как близнецы и имеют в себе близнечные пары духовных существ (откуда и название этих 8 существ — «душ» *kikinu*, диалектное *kindu-kindu* с «близнечной» редупликацией³¹) С другой стороны, люди рас-

дов у узбеков (В. А. Литвинский. О древности одного среднеазиатского обычая. — «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», вып. XXX. М., 1958, с. 33; его же. Курганы и курумы Западной Ферганы, М., 1972, с. 110), что представляется возможным связать с культом *умай*; этим словом у некоторых тюркоязычных народов называют душу ребенка от рождения примерно до трех лет, а также и «пуповину ребенка, которую обычно зашивали в маленький мешочек из кожи или материи или подвешивали на шнурке к колыбели младенца, считая, что Умай все время находится с ребенком, пока он в колыбельном возрасте» — Л. Н. Потапов. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. В кн.: Тюркологический сборник 1972. М., 1973, с. 271. Как отметил уже С. Е. Малов (см. словарь в его книге: С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951, с. 438, ср. соответствующие тексты — *Умай таг өгім катун* 'моей матери — госпоже, подобной Умай', до этого речь идет о Небе—*tāgrī*, еозвысившим мать—Катун, Памятник в честь Кюль—Тегина, там же, с. 31, строки 31, и *Tāgrī, Umai ütdiq Jar s'ub basa bārti ārinč* 'Небо, Умай, священная родина (земля — вода) — вот они, надо думать, даровали нам победу' Памятник в честь Тоньюкука, там же, с. 63, строки 38, ср. его же. Енисейская письменность тюрков. М.—Л., 1952, с. 53: *Бу атымыз Умай баг биз* 'это наше имя — Умай бег'), — значение имени женского божества *Umai* может быть понято на основании сравнения с др.-тюрк. *umay* послед, детское место, чрево матери' см. об этом слове: «Древнетюркский словарь», под ред. В. М. Наделяева, Д. М. Насилова, Э. Р. Тенишева, А. И. Щербака. Л., 1969, с. 611. Таким образом, для древнетюркской религии можно реконструировать весь комплекс представлений, типологически соответствующих африканским.

²⁹ C. G. Seligman and B. Z. Seligman. Pagan tribes of the Nilotic Sudan, London, 1932, p. 202; E. E. Evans Prichard. Nuer religion. Oxford, 1956, p. 202; E. Norbeck. African rituals of conflict. — «Gods and rituals», ed. by J. Middleton, New York, 1967, p. 202. Ср. о выполнении женщинами близнецами мужских обязанностей, что связывается с наличием у близнецов мужской и женской души: A. Vergiat. Moeurs et coutumes des Mandjas, Paris, 1937, pp. 49, 50.

³⁰ L. Vajda. Рец. на кн.: H. und U. Himmelheber. Die Dan. — «Afrika und Übersee», Bd 45, 1962, Heft 4, Ss. 312—313.

³¹ G. Calame Griaule. Ук. соч., p. 36. К типологии близнечной редупликации (удвоения, самой формой обозначающей двоичность), ср. сквомиш (сэлишский язык, Британская Колумбия) *s-č'i-u-i* 'близнецы' (А. Н. Куи

смаатриваются и как андрогиньы³² Два героя мифов догонов — Лис и Nomto — выступают одновременно и как близнецы, и как андрогиньы. Такие же представления связаны с двумя демиургами Mawu и Lisa в космологии фон в Дагомее. Эти два демиурга рассматриваются как андрогин, одна часть которого (Mawu) воплощает ночь, луну, радость, другая (Lisa) — день, солнце, труд³³; другие боги также представляются в виде пар близнецов, чаще всего разнополых; божественная сила — Радуга Dā Ayido Hwēdo описывается и как андрогинное божество, и как близнечная пара.

Дуальный характер имеет и высшее божество Акана³⁴. В мифе бамбара двуполое божество, подобное, как и андрогинные боги догонов, двуполому мифологическому существу в «Пире» Платона³⁵, рождает двух близнецов.

6. В свете приведенных типологических данных представляется возможным вернуться к давно уже высказанной гипотезе, по которой др.-инд. уата 'близнец' и другие родственные слова индоевропейских языков восходят к обозначению андрогина³⁶ Др.-инд. Yata и Yamī как имена божественного близнеца и его сестры встречаются в гимне «Ригведы»³⁷ где речь

pers. The Squamish language, the Hague, 1967, p. 108) и фиджийское ruala 'двойной' 'близнечный' (A. M. Hocart. The Northern States of Fiji, London, 1952, pp. 75—78).

³² M. Griaule. Dieu d'eau; entretiens avec Ogotemméli, Paris, 1948.

³³ P. Mercier. The Fon of Dahomey. — «African worlds», ed. by D. Forde, Oxford, 1963, pp. 219 и след., 231; см. там же о концепции двоичности, пронизывающей как мифологию, так и социальную структуру фон.

³⁴ E. L. R. Meyerowitz. Ук. соч.; Её же. The sacred state of the Akan, London, 1951.

³⁵ В древнегреческой орфической традиции, как и в западно-африканской, была отражена двуполость космических существ: двуполой (*ἀγρευθῆνλος* по Дамаскию) богини Адрастеи или необходимости, соединенный с которой Геракл или Нестареющее время (Хронос, Эон) производит мировое яйцо по одной версии орфического мифа (ср. о его западноафриканских параллелях — В. Н. Топоров. К реконструкции мифа о мировом яйце. — «Труды по знаковым системам» III, Тарту, 1967), тогда как по другой версии из яйца выходит Протогон (Фанес) — двуполой змей, содержащий зачатки всех вещей и богов, ср. также образ Зевса как «мужа и жены, солнца и луны» в мистериях. Орфический мотив мирового яйца вставлен в пародийный текст «птичий» космогонии в «Птицах» Аристофана, достигшего тем самым того сплава мифологического древнего фонда и иронически-пародийного его осмысления, к которому стремился Эйзенштейн в «МММ», где Сирий и Алконост по своей сказочной генеалогии сродни аристофановским птицам. Поэтому неслучайно сразу вслед за замыслом постановки «МММ» следует идея постановки Эйзенштейном «Птиц» Аристофана: Г Шахов. Максим Максимович Штраух. М., 1964, с. 211.

³⁶ H. Güntert. Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde, Halle (Saale), 1923. SS. 334—337 и след.; В. В. Иванов. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках. В кн.: Балто-славянский сборник. М., 1972, с. 202.

³⁷ «Ригведа. Избранные гимны», перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972, с. 222—224, 372—374, 352—355.

идет об инцесте разнополых близнецов (соответствующее представление, согласно которому этот инцест происходит еще до их рождения, можно считать универсальным³⁸; функционально такой инцест представляет собой объединение противоположных мифологических символов). Гипотезу, по которой этот гимн следует объяснить как связанный с ритуалом очищения, можно было бы подтвердить сопоставлением с гимном «Атхарваведы», который уже рассматривался как отражающий обряд очищения по случаю рождения двойни у коровы³⁹. Инцест разнополых близнецов (пехлевийских *Yima* и *Yimāk*) связан с именем, этимологически соответствующим др.-инд. *Yama* и в иранской (пехлевийской), и в кельтской традиции, где речь идет о тройне — братьях *Findeamna* (др. ирл. *eamna* — мн. ч. от *eamain* 'близнец', родственно др.-инд. *yama*). которых их сестра *Clothru* уговорила вступить с ней в брачную связь, благодаря чему и родился герой 'Лугайд — с-трема-красными-шрамами'⁴⁰: *Lugaid tri riab n-derg*. Этот последний вариант мифа может восходить к общеевропейскому, так как мотив множества (тридцати, т. е. трижды десять при трех в ирландском мифе) братьев и сестер-близнецов, вступивших в кровосмесительный брак, обнаружен и в древнехеттском мифологическом тексте, связанном с канесийской (то есть собственно индоевропейской хеттской) традицией⁴¹; поэтому совпадение с осетинским (и общекавказским, но под возможным иранским влиянием) мотивом ста (то есть 10 10 при 3 10 в древнехеттском мифе) нартов,

³⁸ E. M. Loeb. The twin cult in the Old and New World. — «Miscelanea Paul Rivet Octogenario Dicata», XXXI Congreso Internacional de Americanistas, I, México, 1958.

³⁹ R. Harris. Voanerges, pp. 183—184 (со ссылкой на интерпретацию «Атхарваведы» у Блумфилда). О параллелизме представлений, относящихся в одном и том же обществе к близнецам человека и к двойне коровы, см. E. M. Loeb. Ук. соч.

⁴⁰ «Cath Bóinde», изд. J. O'Neil, «Eriu», 11, 1905, pp. 174—175; W. Stokes. The Rennes Dindsenchas, 1st Supplement, «Revue celtique», XVI, 1895. Поскольку по сравнению с индо-иранским мифом все три брата выступают как единое целое, следует иметь в виду характерное для кельтской эпической литературы объединение трех персонажей в одном: J. Vendryes. L'unité en trois personnes chez les celtes. — «Choix d'études linguistiques et celtiques», Paris, 1952, p. 237 (о репое Лугайде Mac Tri Con 'сыне трех псов').

⁴¹ H. Otten. Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa (Studien zu den Bogazköy-Texten, 17, Wiesbaden, 1973). О др.-хет. *neka* — 'сестра', выступающем в этом тексте, ср. В. В. Иванов. Из этимологических наблюдений над балтийской лексикой. I. Латыш. *māsa* 'сестра' и индоевропейские названия 'сестры'. — «Zeitschrift für Slawistik», Bd. XIX, 1974, 2, «Beiträge zur Baltistik», Ss. 192—195; G. Neumann. Hethitisch *nega*- 'die Schwester' — «Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für H. Güntert», Innsbruck, 1974, Ss. 279—284; H. Eichner. Indogermanische Chronik 20b. II. Anatolisch. — «Die Sprache», 20, 2, 1974, S. 185. J. Friedrich — A. Kammenhuber. Hethitisches Wörterbuch, 2 Aufl., Lief. 1, Heidelberg, 1975, S. 76. Название 'младшей сестры' 'дочери' в системе родства омоха-кроу типа древней индоевропейской можно связать с терминологией кросс-кузенных браков.

рожденных одной матерью, представляется существенным. Эти новые данные подтверждают предположенный ранее Дюмезилем⁴² индоевропейский характер мифа, лежащего в основе древнеиранского.

Для прояснения характера древнеиранского героя Yim(a), во многих отношениях близкого к др.-инд. Yama- (Dum., с. 138—361) и др.-исл. Ymir⁴³, особенно существенным представляется то, что иранский герой Yim теряет правую руку, которая у него отсыхает, что находит параллели и в древнеиранской традиции (хотя в ней соответствующий герой носит другое имя⁴⁴). Отмеченность левой руки как сакральной в противоположность правой является специфической характеристикой близких мифологических героев у керес и zunbi в Северной Америке⁴⁵, что позволяет их сопоставить не только с китайскими Фу-си и Нюй-ва (брат и сестра по древнейшей версии, муж и жена по позднейшей) и подобными персонажами австралийской мифологии, но и с шаманом мугве у меру, чья левая рука была священной⁴⁶. Для всех этих героев, как и для шамана мугве, характерна инверсия отношений между двумя рядами бинарных оппозиций. Само возникновение этих оппозиций в мифе объясняется судьбой др.-исл. Ymir (разделяемого на две части). как и иранского Yim(a)⁴⁷; с этим последним связывается и продолжение жизней пар мужчин и женщин и других живых существ в укрытии (vaga), сотворенном Yim'ой (Dum., с. 248). Представляется, что все эти данные позволяют объяснить и другую деталь мифа об этом иранском

⁴² G. Dumézil. *Mythe et épopée. Types épiques indo-européens; un héros, un sorcier, un roi*, Paris, 1971, p. 346 и след. (В дальнейших ссылках в тексте сокращенно Dum.). Указанная Дюмезилем (Dum. p. 346, п. 3) народная этимология др.-ирл. eamán, eamna как производного от города Eamán представляет значительный интерес в свете представления о культовых поселениях и городах близнецов, изученных Харрисом: R. Haggis. Ук. соч.

⁴³ В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- 'конь' В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. М., 1974, с. 120, примеч. 160; В. В. Иванов и В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 303.

⁴⁴ G. Dumézil. *Mythe et épopée. Histoires romaines*, Paris, 1973, p. 275 (где не отмечена типологическая важность этой детали).

⁴⁵ J. Miller. Priority of the left. — «Man», new series, vol. 7, 1972, N 4.

⁴⁶ В. В. Иванов. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях. — «Народы Азии и Африки», 1969, № 5, с. 111 (там же ср. и о травестизме); Егo же. Об одном типе архаичных знаков искусства и пиктографии. В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 118; В. В. Иванов и В. Н. Топоров. Ук. соч., с. 276.

⁴⁷ В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — «Труды по знаковым системам» V, Тарту, 1971, с. 11—22. Ср. F Börtzler, Ymir, Ein Beitrag zu den eddischen Welterschöpfungsvorstellungen. — «Archiv für Religionswissenschaft», 33, 1936, S. 233.

герое (Dum., с. 295): он учредил календарный праздник — Дня Года (nawgōz)⁴⁸, с которым связывается отсутствие всех негативных членов оппозиций (смерть, старость, боль и т. д.). По отношению к этому карнавалному празднику Yima выступает в роли временного карнавального царя; соответствующее его имя Yima-Xšaēta (откуда позднейшее перс. *yamšid*) первоначально, видимо, означало 'Близнец-Царь'; семантически эквивалентное имя *Yama-gājan (Dum., с. 246) сохраняется в кафирских языках в форме имени бога Imgā⁴⁹. Иранский карнавал с временным карнавальным царем-заместителем типологически, а возможно, и генетически связывается с аналогичным древне-месопотамским праздником и недавно открытыми старыми календарными праздниками в смешанных ираноязычных и тохароязычных областях — Карашаре и Куче⁵⁰. То, что Yim(a), в индо-иранской традиции связываемый прежде всего с оппозицией жизнь-смерть, выступает в карнавальном празднике, согласуется с предполагаемым древнейшим значением индоевропейского *iem-, которое, видимо, относилось к разным видам объединения, слияния или инверсии двоичных противоположностей. Лучше всего это значение отражается в латыш. *jūmis* 'двойчатка' 'двойной (сдвоенный) плод'. Кроме уже указанных ранее типологических параллелей⁵¹, следует указать на точную аналогию в груз. *tqub-* 'двойня, близнецы' при *tqu-č-* 'пара сросшихся плодов'⁵², а также на связь двойных плодов проса (*jù:jīŋe* 'просо-близнец') с близнечным культом у догонов⁵³, которые полагали, что рождение близнецов приходит под влиянием растений

⁴⁸ A. Christensen. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. («Archives Orientales», XIV), II, 1934, pp. 69 и 86.

⁴⁹ P. Snoy. Die Kafieren. Formen der Wirtschaft und geistiger Kultur, Frankfurt am Main, 1962, SS. 126—135; А. Я. Грюнберг, Нуристан. Этнографические и лингвистические заметки. — «Страны и народы Востока», вып. X, Средняя и Центральная Азия, М., 1971, с. 283—286; В. В. Иванов и В. Н. Топоров. Ук. соч., с. 12. Имя жены Имры — *Кымрай* представляет значительный интерес потому, что начальный заднеязычный согласный обнаруживается и в родственном латинском имени 'близнеца' *geminus* (след древнего индоевропейского глубокозаднеязычного ?).

⁵⁰ S. Gaulier. Aspects iconographiques des croyances eschatologiques dans le bassin du Tarim d'après deux documents Pelliot. — «Arts asiatiques», t. XXVIII, 1973, pp. 169—178.

⁵¹ В. В. Иванов. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках, с. 201; отмеченный там же обычай ставить на крыше близнечные символы конских голов (коньки) интересен и для объяснения латыш. *jūmt* 'крыть' (крышу). Ср. также латышские дуалистические мифы, рассмотренные со сходной точки зрения уже в кн. R. Nagris. Ук. соч., р. 299 и след. Обрядовая значимость сдвоенных плодов выявлена в литовской традиции, а также в соседствующей с ней белорусской.

⁵² И. А. Джавахшвили. Введение в историю грузинского народа. II. Первоначальный строй и родство грузинского и кавказских языков (на груз. яз.). Тбилиси, 1937, с. 397—400.

⁵³ G. Dieterlen. Les âmes des dogons, Paris, 1941, pp. 165 и 157.

четного классификационного ряда⁵⁴; поверье, сходное с этим, известно также у ибос⁵⁵, а также на Мадагаскаре, на Суматре, у народов Южной Сибири, в Дании, Швеции, в Бретани⁵⁶ и т. п. Близнечные обряды, типологически сходные с ритуалами 'проса-близнеца' и 'пива близнецов' изготовленного из сдвоенных зерен проса и возливаемого на алтарях близнецов в честь их божества-хозяина земельных участков, у догонов, описаны у басота и ньюро, где для близнецов засевают поле проса; у ньюро матери близнецов дают пищу из проса⁵⁷; в Северной Африке бытует рассказ о происхождении проса от близнечной пары зерен⁵⁸. Плод близнечного дерева (*kata wubwangu*) у ндембу в близнечном обряде разделяется на две симметричных половины, которые ндембу сравнивают с близнецами (Туг., с. 58). В свете этих параллелей значение латыш. *jumis* оказывается закономерно включенным в тот круг представлений, с которым связано, с одной стороны, обозначение близнецов, участвующих в инцесте, и функционально им соответствующих андрогинов, с другой стороны, — с именем карнавального царя-заместителя.

7 Проблема продолжения и отражения карнавальной традиции в искусстве и литературе нового и новейшего времени может рассматриваться с разных точек зрения. Во-первых, можно пытаться — в духе архетипической критики, отчасти предвосхищенной в цитированных выше работах С. М. Эйзенштейна, — найти литературные эквиваленты таким мотивам карнавала, как убийство священного царя или его заместителя⁵⁹.

Во-вторых, представляет интерес обнаружение прямых отражений карнавальной традиции, столь очевидной, например, у Гоголя, и здесь, как и в других основных чертах своего творчества, особенно близкого к фольклорным истокам⁶⁰. Из наибо-

⁵⁴ G. Dieterlen. Les correspondences cosmobiologiques chez les Soudanais. — «Journal de psychologie normale et pathologique», 43^e année, 1950, N 3.

⁵⁵ G. T. Basden. Niger Ibos, London, 2 ed., 1966, p. 51, n. 22.

⁵⁶ R. Harris. Ук. соч., pp. 129, 168, 284, 286, 386, 401.

⁵⁷ J. H. Beattie. Twin ceremonies in Banyoro. — «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 92, 1962, N 1, p. 5.

⁵⁸ V. Pâques. L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain. Paris, 1964, pp. 516—517.

⁵⁹ Ср. N. Frye. Anatomy of criticism, New York, 1969, p. 148 (ср. там же, p. 149, о теме андрогина). Некоторые из результатов исследований Фрая и Бахтина (в частности, касающиеся традиции менипповой сатиры в европейской литературе нового времени, там же, pp. 309—312, и роли временных циклов) совпадают полностью, ср. D. Науман. Au-delà de Bakhtin. — «Poétique», 1973, 13, p. 82 и далее (там же см. о проблеме карнавала). Существенная для диахронического аспекта концепции М. М. Бахтина проблема античных истоков карнавала освещается в недавнем исследовании M. L. West. Early Greek philosophy and the Orient. Oxford, 1971, p. 71, ср. L. Gernet. Dolon le loup. — «Anthropologie de la Grèce antique», Paris, 1968, p. 170.

⁶⁰ М. М. Бахтин. Искусство слова и народная смеховая культура

лее показательных примеров в новейшей литературе можно было бы сослаться на недавнюю повесть Белля «Потерянная честь Катерины Блюм»⁶¹ где действие основного эпизода протекает на фоне традиционного карнавала. Преступник, которого ловит полиция и которому потом помогает бежать героиня, переодевается в костюм шейха, что мотивировано карнавалом; но переодевается и полицейский сыщик, за ним следящий. Переодетый преступник на вечеринке встречается с Катериной — героиней повести; на той же вечеринке присутствует и переодетый сыщик.

Как объясняет один из полицейских, «in dieser Karnevalsaison Scheichkostüme die beste Tarnung sind, denn heuer sind aus naheliegenden Gründen Scheichs beliebter als Cowboys» (Böll, стр. 98); посылку в кафе одного из полицейских тот же персонаж объясняет предусмотрительностью полиции: «war uns von vorher ein klar, daß der Karneval es den Banditen erleichtern würde unterzutauschen und es uns erschweren würde, auf der heißen Spur zu bleiben» (там же). Таким образом, карнавальное снятие оппозиции здесь временно происходит по отношению к оппозиции преступник-сыщик, типичной для жанра детектива и снимаемой в повести в контексте одинаковой карнавальной одежды и одинаковой карнавальной ситуации; преступника, переодетого в карнавальный костюм, приглашает на вечеринку героиня повести, а сыщика в том же кафе приглашает ее подруга. Позднее героиня объясняет свое решение пойти искать в кафе партнера для вечера также обстоятельствами карнавала: «Im Café Polkt ist während der Karnevalsaison immer was los. Man trifft sich dort vor und nach den Bällen, vor und nach den Sitzungen, und man kann dort sicher sein, immer viel junge Leute zu treffen» (Böll, с. 92).

Карнавалом вызван и отъезд из города супругов Блорна, которым героиня обещает «sich über Karneval amüsieren» (Böll, с. 20); обстоятельства карнавала служат мотивировками и в других главах повести (Böll, с. 21, 28, 144, 149 и др.). Особенно интересно карнавальное обыгрывание темы карнавала в сатирической пародии на желтую прессу: «Die harmlosen Karnevalsfreuden eines redlichen Arbeiters jedenfalls dürfen getrübt sein» (Böll, с. 57).

Но за внешним использованием традиционного карнавала как сюжетного фона и способа мотивировки в повести Белля можно (в соответствии с более глубоким пониманием карнавала в духе архетипической критики) обнаружить и карнавальную заостренность всего сюжетного построения. Переход супругов

(Рабле и Гоголь). В кн.: Контекст. 1972, М., 1973, с. 249 и след. (М. Бахтин и. В. Вопросы литературы и эстетики, с. 484 и сл.)

⁶¹ Н. Böll. Die verlorene Ehre der Katharina Blum oder: Wie Gewalt entstehen und wohin sie führen kann, Köln, 1974 (в ссылках в тексте сокращенно Böll).

Блорна от их обеспеченного устойчивого образа жизни к совершенно иному представляет собой типично карнавальное переворачивание социального положения: «er, der als Liberaler mit Bonvivant-Zügen galt, ein beliebter, lebenslustiger Kollege, dessen Parties beliebt waren, beginnt, asketische Züge zu zeigen, seine Kleidung auf die er immer großen Wert legte, zu vernachlässigen, und da er sie wirklich, nicht auf eine modische Weise, vernachlässigt, behaupten manche Kollegen sogar, er betriebe nicht einmal mehr ein Minimum an Körperpflege und beginne zu riechen» (с. 170) Подобные снижения, создающие гротескный план повествования, особенно заметны в грубостях, которыми супруги обмениваются со своими бывшими светскими друзьями: «Sie, Schwein, Sie elendes Ferkel» (Böll, с. 162) Традиционный устойчивый карнавал служит в повести только фоном и поводом для обнаружения подлинной карнавальности. Убийство, совершаемое героиней, по-особому прочитывается в этом ключе: автор представляет убитого журналиста как карнавальную смеховую жертву.

В-третьих, карнавальная традиция, сознательно воскрешаемая и продолжаемая некоторыми новейшими течениями театрального и изобразительного искусства, может оказывать опосредованное «карнавализующее» воздействие на литературу. Недавнее тонкое исследование Д. З. Коган, которая, опираясь на идеи теории карнавала М. М. Бахтина, показала карнавальную природу «Бродячей собаки» и «Привала комедиантов»⁶², может содействовать и новому прочтению некоторых мест «Поэмы без героя» Ахматовой. Исследователями и ранее отмечалось, что героиня поэмы может быть отождествлена по «ее портретам в разных ролях»⁶³ (имеется в виду прежде всего ремарка в главе второй, отсылки к портрету Путаницы и т. п.) В этой связи значительный интерес представляет и изображение О. Глебовой—Судейкиной на фреске Судейкина в «Привале комедиантов». Явная и отчетливая карнавальная стихия новогоднего маскарада, обнаруживающаяся в поэме и нередко в ней называемая прямо (вплоть до очень существенного во всей сюжетной композиции вопроса «Que me veut mon Prince Carnaval?», именно в той интермедии «Через площадку», где упомянута и «Бродячая собака», ср. также «Карнавальной полночью римской И не пахнет» и т. п.) связана не только с общим духом театральных представлений и изобразительного искусства эпохи, но и прямо с остановкой «Бродячей собаки» и «Привала комедиантов» (изображение героини поэмы на стенах «Привала»

⁶² Д. З. Коган. Сергей Судейкин. М., 1974, с. 78—91 и 116—123, ср. о М. М. Бахтине там же, с. 187, прим. 31. Из отдельных частных, которые могут представить интерес для литературоведов, можно отметить, что «Венецианская баутта» в стихотворении Мандельштама может быть сопоставлена с тем же мотивом в «Привале комедиантов», см. там же, с. 117.

⁶³ Т. В. Цивьян. Заметки к дешифровке «Поэмы без героя». — «Труды по знаковым системам», V. Тарту, 1971, с. 261.

можно было бы считать как бы живописным аналогом «Поэмы»). Поэтому «Поэму без героя» можно и нужно не только интерпретировать через сопоставление с конкретными денотатами ее образов, как это делается в ряде работ последних лет, но и сопоставить с образующими ее фон композициями «кабарежного» искусства десятих годов; порождением и воплощением этого искусства была в большой мере и О. Глебова-Судейкина, каковой она предстает в поэме. Самый стиль ее может быть понят через многократно данную автором перекличку с «ряжеными» и «масками» в этом искусстве. Но нельзя не видеть и того архетипического смысла, который этим карнавальным символам придавала сама Ахматова, в других стихах подчеркивавшая то, что впечатление маскарада возникает и из-за другой временной позиции автора⁶⁴; на берегах «Леты—Невы» происходит карнавальная инверсия отношений между разными временными планами:

А нам бы тогдашний вечер
Показался бы маскарадом,
Показался бы карнавалом,
Феерией *grand-gala*.

Наложение друг на друга разных пластов карнавальности, непосредственно связанных с атмосферой десятих годов и возникающих из-за «остраненного» временной дистанцией взгляда автора, делает анализ роли масок и «маскарадной болтовни» в поэме особенно многообещающим: за дешифруемым символом может вновь обнаружиться маска, которую удастся прочитать лишь при сопоставлении разных временных измерений поэмы. Стихия карнавала остается в ней живым началом и благодаря соотносению с артистической карнавализованностью десятих годов, и благодаря наличию более глубокого пласта карнавальности, обнаруживающегося за этим внешним изображением, пластически напоминающим фрески Судейкина в «Бродячей собаке» и «Привале комедиантов».

Можно высказать гипотезу, что подобное сочетание «означающей» карнавализованности (в поверхностной образной структуре), ориентирующей на жизненный прототип (будь то традиционный карнавал у Белля или карнавализованная атмосфера «Бродячей собаки» у Ахматовой) и «означаемой» архетипической карнавальности глубинной образной структуры характерно для всех тех писателей, по отношению к которым оказывается плодотворным применение идеи карнавала.

⁶⁴ Ср. об этом K. Verheul. The Theme of Time in the Poetry of Anna Axmatova, The Hague-Paris, 1971, p. 121. В свете отмеченного исследователями «Мастера и Маргариты» Булгакова карнавализованного характера романа, в котором, в частности, найдены характерные черты менипповой сатиры, представляет интерес и соотношение романа, который А. Ахматова читала в ташкентский период, с поэмой, тогда же писавшейся (ср. явный отзвук романа в стихотворении ташкентского времени «В этой комнате колдунья»).

ПОЭТИКА БЫТОВОГО ПОВЕДЕНИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ XVIII ВЕКА

Ю. М. Лотман

Заглавие настоящей работы нуждается в пояснении. Бытовое поведение как особого рода семиотическая система — уже такая постановка вопроса способна вызвать возражения. Говорить же о поэтике бытового поведения — значит утверждать (для того хронологического и национального отрезка культуры, который указан в заглавии), что определенные формы обычной, каждодневной деятельности были сознательно ориентированы на нормы и законы художественных текстов и переживались непосредственно эстетически. Если бы это положение удалось доказать, оно могло бы стать одной из важнейших типологических характеристик культуры изучаемого периода.

Нельзя сказать, чтобы бытовое поведение как таковое не привлекало бы внимание исследователей: в области этнографии оно рассматривается как естественный объект описания и изучения. Традиционной является эта тема и для исследователей относительно отдаленных культурных эпох: античности, Ренессанса, барокко. История русской культуры также может указать на ряд сохраняющих значение трудов от «Очерка домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях» Н. И. Костомарова до книги Б. А. Романова «Люди и нравы древней Руси» (изд. второе — 1966)

Из сказанного можно сделать наблюдение: чем дальше — исторически, географически, культурно — отстоит от нас та или иная культура, тем очевиднее, что свойственное ей бытовое поведение — вполне специфический объект научного внимания. С этим можно было бы сопоставить и тот факт, что документы, фиксирующие для определенного социума нормы бытового, обычного поведения, как правило, исходят от иностранцев или написаны для иностранцев. Они подразумевают наблюдателя, находящегося вне данного социума.

Аналогичное положение существует и в отношении бытовой речи, описания которой, на первом этапе фиксации и изучения, как правило, ориентированы на внешнего наблюдателя. Парал-

лель эта, как мы увидим, не случайна: и бытовое поведение и родной язык принадлежат к таким семиотическим системам, которые воспринимаются непосредственными носителями как «естественные», относящиеся к Природе, а не Культуре. Знаковый и условный характер их очевиден лишь для внешнего наблюдателя.

Сказанное до сих пор, казалось бы, противоречит заглавию настоящей работы, поскольку эстетическое переживание бытового поведения возможно лишь для наблюдателя, воспринимающего его в ряду знаковых явлений культуры: иностранец, переживающий чужую каждодневную жизнь как экзотику, может ее воспринимать эстетически — непосредственный носитель культуры, как правило, просто не замечает ее специфики. Однако в России XVIII века, в мире дворянской культуры, произошла такая трансформация сущности бытового поведения, что оно приобрело черты, обычно этому культурному явлению не свойственные.

В каждом коллективе с относительно развитой культурой поведение людей организуется основным противопоставлением:

1) Обычное, каждодневное, бытовое, которое самими членами коллектива воспринимается как «естественное», единственно возможное, нормальное;

2) Все виды торжественного, ритуального, внепрактического поведения: государственного, культового, обрядового, воспринимаемые самими носителями данной культуры как имеющие самостоятельное значение.

Первому носителю данной культуры учатся, как родному языку, — погружаясь в непосредственное употребление, не замечая, когда, где и от кого они приобрели навыки пользования этой системой. Им кажется, что владеть ею настолько естественно, что самый вопрос такого рода лишен смысла. Тем менее может прийти кому-либо в голову составлять для подобной аудитории грамматики языка бытового поведения — метатексты, описывающие его «правильные» нормы. Второму типу поведения учатся как иностранному языку — по правилам и грамматикам, сначала усваивая нормы, а затем уже, на их основании, строя «тексты поведения». Первое поведение усваивается стихийно и невзначай, второе — сознательно, через учителей, и овладение им, как правило, отмечается особым актом посвящения.

Русское дворянство после Петра I пережило изменение, значительно более глубокое, чем простая смена бытового уклада: та область, которая обычно отводилась бессознательному, «естественному» поведению, сделалась сферой обучения. Возникали наставления, касающиеся норм бытового поведения, поскольку весь сложившийся в этой области уклад был отвергнут как неправильный и заменен «правильным» — европейским.

Это привело к тому, что русский дворянин в петровскую и послепетровскую эпоху оказался у себя на родине в положении иностранца — человека, которому во взрослом состоянии искусственными методами следует обучаться тому, что обычно люди получают в раннем детстве непосредственным опытом. Чужое, иностранное приобретает характер нормы. Правильно вести себя — это вести себя по-иностранному, то есть некоторым искусственным образом, в соответствии с нормами чужой жизни. Помнить об этих нормах так же необходимо, как знать правила неродного языка для корректного им пользования. «Юности честное зеркало», желая изобразить идеал вежливого поведения, предлагало мысленно представлять себя в обществе иностранцев: «Нужду свою благообразно в приятных и учтивых словах предлагать, подобно яко бы им с каким иностранным лицом говорить случалось, дабы они в том тако и обыкли».¹

Культурная инверсия такого типа отнюдь не означала «европеизации» быта в прямолинейном понимании этого выражения, поскольку перенесенные с Запада формы бытового поведения и иностранные языки, делавшиеся нормальным средством бытового общения в *русской* дворянской среде, меняли при такой пересадке функцию: там они были формами естественными и родными и, следовательно, субъективно неощутимыми. Естественно, что умение говорить по-голландски не повышало ценности человека в Голландии. Перенесенные в Россию, европейские бытовые нормы становились оценочными, они, как и владение иностранными языками, повышали социальный статус человека. В том же «Юности честном зеркале» читаем: «Младые отроки, которые приехали из чужестранных краев и языков с великим иждивением научились, оные имеют подражать и тщаться, чтоб их не забыть, но совершеннее в них обучатися, а именно: чтением полезных книг и чрез обхождение с другими, а иногда, что-либо в них писать и компоновать, дабы не позабыть языков.

Оные, которые в иностранных землях не бывали, а либо из школы или из другого какого места ко двору приняты бывают, имеют пред всяким себя унижать и смирать, желая от всякого научиться, а не верьхоглядом смотря, надев шляпу, яко бы приковану на голове имея, прыгать и гордиться, яко бы никого в дело ставя».²

Такое представление делает очевидным, что, вопреки распространенному мнению, европеизация акцентировала, а не стирала неевропейские черты быта, ибо для того, чтобы постоянно

¹ Юности честное зеркало, или показание, к житейскому обхождению, собранное от разных авторов поведением его императорского величества государя Петра Великого < . > пятым тиснением напечатанное, в СПб., при имп. Академии Наук, 1767, стр. 29.

² Там же, стр. 41—42.

ощущать собственное поведение как иностранное, надо было *не быть* иностранцем (для иностранца иностранное поведение не является иностранным). надо было усваивать формы европейского быта, сохраняя внешний, «чужой», русский взгляд на них, надо было не становиться иностранцем, а вести себя *как* иностранец. В этом смысле характерно, что усвоение иностранных обычаев отнюдь не отменяло, а порой усиливало антагонизм по отношению к иностранцам.

Непосредственным результатом перемен в отношении к бытовому поведению была ритуализация и семиотизация тех сфер жизни, которые в неинверсированной культуре воспринимаются как «естественные» и незначимые. Результат был противоположен той «приватности», которая бросалась в глаза русским наблюдателям европейской жизни (ср. слова П. Толстого о Венеции: «Ни в чем друг друга не зазирают и ни от кого ни в чем никакого страху никто не имеет: всякий делает по своей воле, кто что хочет»³). Образ европейской жизни удваивался в ритуализованной игре в европейскую жизнь. Каждодневное поведение становилось знаками каждодневного поведения. Степень семиотизации, сознательного, субъективного восприятия быта как знака резко возросла. Бытовая жизнь приобретала черты театра.

Для русского XVIII века исключительно характерно то, что дворянский мир ведет жизнь-игру, ощущая себя все время на сцене, народ же склонен смотреть на господ как на ряженных, глядя на их жизнь из партера. Интересным показателем этого является употребление европейской (господской) одежды как маскарадной во время святок. Так, В. В. Селиванов вспоминал, как в начале XIX века на святки толпы ряженных крестьян — деревенских и дворовых — заходили в господский, в это время для них открытый, дом. В качестве маскарадных костюмов использовались или *вывороченные* крестьянские овчинные шубы, или шутовская одежда, в обычное время не употреблявшаяся (мочальные колпаки и проч.). Однако наряду с этим употреблялись натуральные барские платья, тайком получаемые у ключницы: «Старинные господские мундиры и другие одежды мужского и женского наряда, хранившиеся в кладовых».⁴

Показательно, что на лубочных картинках XVIII века, с их ориентацией на театр — занавесы, наметы и рампы, обрамляющие листы, — народные персонажи, *поскольку это актеры*, изображаются в господском платье. Так, в известном лубочном листе «Пожалуй поди прочь от меня» блинница нарисована с

³ Русский архив, 1888, т. I, кн. 4, с. 547.

⁴ В. В. Селивановский. Предания и воспоминания. СПб., 1881, стр. 115.

мушками на лице, а ее ухажер — в парике с косой, мушками, в дворянском мундире и с треуголкой.⁵

Возможность понимания дворянского быта как повышенно семиотического обуславливалась не только тем, что, сделавшись для послепетровского русского дворянина «своим», он, одновременно, ощущался им же и как «чужой». Такое двойное восприятие собственного поведения превращало его в игру.

⁵ Представление о дворянском платье как театральном, а не бытовом одеянии иллюстрируется тем, что в русском народном театре еще в XIX веке актеры выступали в обычных пиджаках, на которые одевались в качестве знаков театрального костюма ордена, ленты и погоны. В описании П. Г. Богатырева костюмов народного театра не только Царь Максимилиан или Король Мамай, но и Аника-воин, Змеюлан и др. имеют через плечо ленты, а на плечах погоны, чтобы лицо на сцене «не походило на окружающую публику», замечает П. Г. Богатырев (см.: Петр Богатырев. Народный театр. Чешский кукольный и русский народный театр, сборники по теории поэтического языка, в. VI, Берлин—Пб., 1923, стр. 83—84). С этим интересно сопоставить утверждение того же автора, что в чешском кукольном театре «вполне умышленно кукольник речь высших особ делает неправильной» (там же, стр. 71). Очевидно, что и театральная одежда представляется «неправильной» по отношению к обычной. Она изготавливается из материалов, имеющих вид настоящих, но не являющихся ими и, в этом отношении, напоминает одежду покойников (например, «босовки» — обувь без подметок), которую специально шили для покойников перед похоронами и которая, как и театральные одежды, изображала доброкачественное одеяние. Для сознания, еще тесно связанного с допетровской традицией, театр оставался «игрищем», разновидностью маскарада и карнавала, в частности, отличающегося обязательным признаком переодевания. Если вспомнить, что с народной (т. е. традиционно допетровской) точки зрения момент переодевания неизменно воспринимался как дьявольский, дозволенный лишь в определенные календарные моменты (святки), да и то лишь как магическая игра с нечистой силой, то естественно, что театрализация дворянского быта и восприятие его как постоянного карнавала (вечный праздник и вечный маскарад) сопровождалось определенной религиозно-этической оценкой такой жизни. Напротив того, характерно стремление эстетизированного дворянского быта выплывать в свою орбиту и сельскую жизнь, которая начинает осмысляться через призму идиллических интермедий. Характерны многочисленные факты попыток создания театрализованных образов русской деревни в самой жизни (на фоне и по контрасту с реальной деревней). Таковы и хороводы одетых в шелковые сарафаны крестьянских девушек, которые плясали по берегам Волги во время путешествия Екатерины II, театральные деревни Шереметьева или переодетая грузинскими крестьянами семья Клейнмихелей, которая на балу трогательно благодарила Аракчеева за заботу.

Яркий пример стирания граней между спектаклем и жизнью, сопровождавшегося переодеванием, меной возрастных и половых ампул, видим во время коронации Елизаветы Петровны. Коронация была отмечена пышными маскарадами и спектаклями. 29 мая 1742 г. в дворце на Яузе была поставлена опера «La Clemenza di Tito» («Титово милосердие»). Поскольку роль Тита должна была восприниматься как аллюзия на Елизавету, исполнительницей ее была переодетая женщина, г-жа Жоржи. Публика же в зале, по случаю следовавшего за спектаклем маскарада, была в маскарадных платьях. Если вспомнить, что в день переворота Елизавета была в мужском гвардейском мундире, а обычная система маскарада при ее дворе состояла в переодевании мужчин (особенно мальчиков-кадетов) в женские костюмы, а женщин — в мужские, то легко вообразить, как должен был оцениваться этот мир глазами наблюдателей-крестьян, служителей, уличной толпы. (См.: Пимен Арапов. Летопись русского театра. СПб., 1861, стр. 44).

Ощущение это поддерживалось тем, что многие черты народного быта сохраняли еще общенациональный характер: не только мелкий, живущий в провинции помещик, но и знатный барин, и Петр I, и Елизавета легко переходили к нормам традиционного общенародного быта и поведения. Таким образом, можно было выбирать любой из двух типов поведения: нейтральное, «естественное» и подчеркнуто дворянское и одновременно сознательно театрализованное. Характерно, что лично для себя Петр I предпочитал первое, и даже участвуя в ритуализованных бытовых действиях, он себе отводил роль режиссера — лица, организующего игру, требующего ее от окружающих, но лично в нее не включающегося. Однако эта любовь к «простоте» не сближала поведение Петра с народным, а, скорее, означала нечто прямо противоположное. Для крестьянина отдых и праздник связаны с переходом в сферу поведения с повышенной ритуализацией: церковная служба, неизменный признак праздника, свадьба и даже простое угощение в кабаке означали включение в некоторый утвержденный обряд, определяющий даже и то, что, кому и когда следует говорить и делать. Для Петра же отдых — переход к внеобрядовому, «партикулярному» поведению (первое, в частности, подразумевает публично-зрелищный характер; вокруг дома, в котором происходит свадьба, толпятся неприглашенные, пришедшие «посмотреть»; второе совершается при закрытых дверях, в тесном кругу «своих»). Противопоставление это снимается пародийным ритуалом, который как антиритуал тяготеет к камерности и замкнутости, а как, хотя и вывернутый наизнанку, но все же обряд, — к публичности и открытости. Смещение в петровскую эпоху самых различных форм семиотики поведения: официально-церковного ритуала, пародий на церковный ритуал в кощунственных обрядах Петра и его приближенных, практики «иноземного» поведения в быту, камерного «партикулярного» поведения, сознательно противопоставленного ритуалу⁶, — на фоне общенародного уклада жизни делало ощутимой категорию *стиля поведения*. С этим можно сопоставить то, что именно пестрая неупорядоченность лексических средств языка начала XVIII в. обострила чувство стилистической значимости не просто пластов речи, но каждого слова в отдельности (resp. = не только поведения, но и поступка), подготовив строгие классификационные упорядоченности середины XVIII столетия.

⁶ Если средне-нейтральное европейское «бюргерское» поведение при перенесении его в Россию трансформируется в сторону резкого повышения семиотичности, то не менее интересные трансформации переживает поведение русских людей той эпохи, посещающих Европу. В одних случаях — это продолжение допетровской традиции — семиотичность поведения резко повышается. Забота о смысле жеста, ритуала, восприятие любой детали поведения как знака в этих случаях понятны: человек воспринимает себя как *представитель*, аккредитованное лицо, и переносит в свое бытовое поведе-

Таким образом, за первым шагом — семиотизацией бытового поведения, последовал второй — создание стилей в рамках нормы каждодневного быта. Это выражалось, в частности, в том, что за определенными пространствами определялись стилевые константы поведения. Переезжая из Петербурга в Москву, из подмосковного имения в заглазное, из России в Европу, дворянин — часто бессознательно, но всегда безошибочно — изменял стиль своего поведения. Процесс стилеобразования в данной сфере шел и в другом направлении — социальном. Определялась разница в стилях поведения служащего и отставного, военного и статского, столичного (придворного) и нестоличного дворянина. Манера разговора, походки, одежды безошибочно указывали, какое место в стилевом полифонизме каждодневного быта занимает тот или иной человек. Гоголь, приводя в письмах (а позже — в «Игроках») выражение: «Руте, решительно руте! просто карта-фоска!», — считал эту фразу «настоящей армейской и в своем роде не без достоинства», то есть подчеркивал, что ни штатский чиновник, с одной стороны, ни гвардейский офицер, с другой, так бы не сказали.

Стилевая окраска подчеркивалась тем, что реализация того или иного поведения осуществлялась в результате выбора, как одна из возможных альтернатив. Наличие выбора, возможность сменить поведение на другое является основой дворянского бытового уклада. Система жизни русского дворянина строилась как некоторое дерево. Причем дворянство, добившись во второй половине XVIII в. вольности служить или жить в отставке, проживать в России или за рубежом, продолжало бороться за умножение «ветвей» этого дерева. Правительство же, особенно в эпохи Павла I и Николая I, активно стремилось свести на-нет возможности индивидуального поведения и выбора собственного стиля и природы пути для каждой отдельной личности, стремясь превратить жизнь в службу, а одежду — в мундир.

ние законы дипломатического протокола. Европейские же наблюдатели полагали, что это и есть нормальное бытовое поведение русских.

Однако возможна была и противоположная трансформация: поведение резко деритуализируется и на фоне европейского выступает как более естественное. Так, Петр I, прекрасно владея стеснительными нормами дипломатического ритуала, во время поездок за границу предпочитал изумлять европейцев неожиданной простотой своего поведения, более непосредственного, чем не только нормы «королевского», но и «бюргерского» поведения. Например, во время посещения Парижа в 1716 г. Петр продемонстрировал понимание норм ритуала: сгорая от нетерпения видеть Париж, не выходил из дому до визита короля, во время визита к нему регента, приглашая его в свой кабинет, прошел в дверь первым и первым сел в кресло (регент также беседовал с ним сидя в кресле, кн. Куракин переводил стоя), но, когда нанёс ответный визит семилетнему Людовику XV, видя последнего спускающимся с лестницы навстречу карете, «Петр выскочил из нее, побежал к королю навстречу, взял на руки и внес по лестнице в залу.» (С. М. Соловьев, История России с древнейших времен, кн. IV. СПб., изд. товарищества «Общественная польза», с. 365).

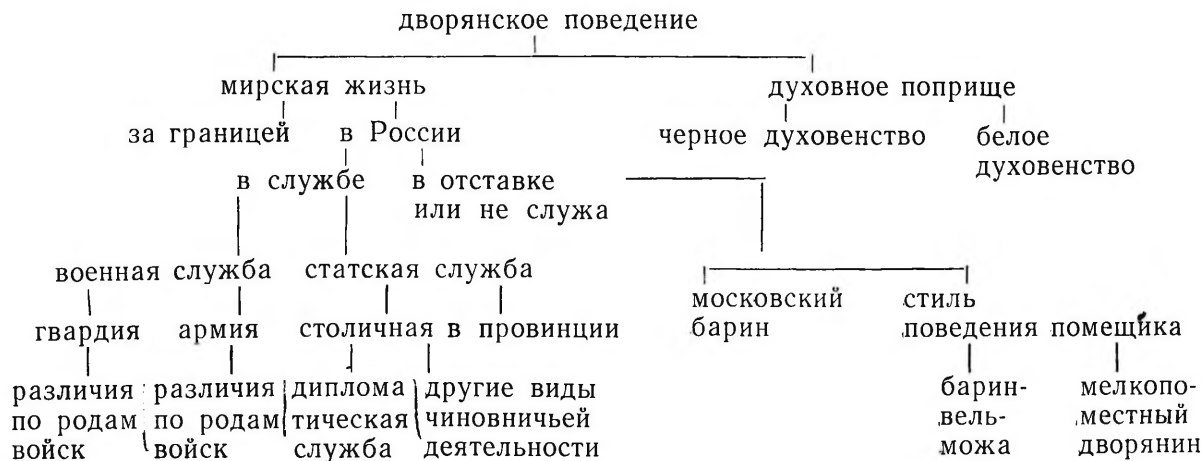


Схема дворянского поведения

(учтены лишь те из основных разновидностей поведения русского дворянина XVIII в., которые реализовывались в порядке выбора между альтернативными возможностями). Не учитываются поправки на типологию возрастного поведения.

Основные возможности дворянского поведения можно представить следующей схемой (см. схему)⁷ Наличие *выбора* резко отделяло дворянское поведение от крестьянского, регулируемого сроками земледельческого календаря и единообразного в пределах каждого его этапа. Любопытно отметить, что, с этой точки зрения, поведение дворянской женщины было в принципе ближе к крестьянскому, чем к мужскому дворянскому, поскольку не включало моментов индивидуального выбора, а определялось возрастными периодами.

Возникновение стилей поведения, естественно, сближало это последнее с эстетически переживаемыми явлениями, что, в свою очередь, побуждало искать образцов для бытового поведения в сфере искусства. Для человека, еще не освоившегося с европеизированными формами искусств, образцами здесь могли быть лишь привычные для него формы зрелищных действ: церковная литургия и балаганная сцена. Однако первая пользовалась таким авторитетом, что использование ее в быту принимало характер пародийно-кошунственного действа. Примечательный пример использования форм народного театра для организации ежедневного действа господской жизни находим в редкой книжке «Родословная Головиных, владельцев села Новоспасского, собранная Баккалавром М. Д. Академии Петром Казанским», М., в типографии С. Селивановского, 1847 В этом курьезном издании, составленном на основании домашнего архива рода Головиных, заключавшего источники, во многом напоминавшие те, которые были в распоряжении Ивана Петровича Белкина, когда он приступал к написанию «Истории села Горюхина», содержится, в частности, жизнеописание Василия Васильевича Головина (1696—1781), составленное на основании его собственных записок и домашних легенд. Бурная жизнь Головина (он учился в Голландии, владел четырьмя европейскими языками и латынью, был камер-юнкером Екатерины I, пострадал по делу Монса, потом попал в застенки при Бироне⁸ и, выкупившись

⁷ На схеме отмечена возможность духовного пути, не очень типичного для дворянина, но все же не исключенного. Мы встречаем дворян и среди белого, и среди черного духовенства XVIII — начала XIX вв. Не отмечена на схеме существенная для XVIII в. черта: в послепетровской России решительно изменилось отношение к самоубийству. К концу века дворянская молодежь была охвачена настоящей волной самоубийств. Радищев видел в праве человека на свободный выбор: жить или не жить — залог освобождения от политической тирании. Тема эта активно обсуждалась в литературе (Карамзин, русская вертерiana) и публицистике. Таким образом, добавлялась еще одна альтернатива, и самый факт существования делался результатом личного выбора.

⁸ «Содержался в заключении около двух лет до 1758-го года, марта 3-го дня, где терпел ужасные пытки и был подвергаем невыразимым мучениям. Поднимая на палы, ему вывертывали лопатки, гладили по спине горячим утюгом, кололи под ногти разожженными иглами, били кнутом и, наконец, истерзанного возвратили семейству». «К сожалению потомства, неизвестна причина настоящей его провинности», — меланхолически замечает бакалавр

оттуда за огромную взятку, поселился в деревне) интересует нас из-за того театра: смеси ярмарочного балагана, народных заклинаний и заговоров и христианского обряда, — в который он превратил свой каждодневный быт. Приведем обширную цитату:

«Вставши рано по утру, еще до восхода солнечного, он прочитывал полнощницу и утренню вместе с любимым своим дьячком Яковом Дмитриевым. По окончании утренних правил являлись к нему с докладами и рапортами дворецкой, ключник, выборной и староста. Они обыкновенно входили и выходили по команде горничной девушки испытанной честности Пелаген Петровны Воробьевой. Прежде всего она произносила: «Во имя Отца, и Сына, и св. Духа», а предстоящие отвечали: «Амины!». Потом она уже говорила: «Входите, смотрите, тихо, смиренно, бережно и опасно, с чистотою и с молитвою, с докладами и за приказами к барину нашему государю, кланяйтесь низко его боярской милости и помните ж, смотрите, накрепко!». Все в один голос отвечали: «Слышим, матушка!». Вошедши в кабинет к барину, они кланялись до земли и говорили: «Здравия желаем, государь наш!» — «Здравствуйте, — отвечал барин, — друзья мои непитанные и немученные, не опытные и не наказанные!» Это была его всегдашняя поговорка. «Ну! что? Все ли здорово, ребята, и благополучно ли у нас?». На этот вопрос прежде всего отвечал с низким поклоном дворецкой: «В церкви святой, и ризнице честной, в доме вашем господском, на конном дворе и скотном, в павлятьнике и журавлятьнике, везде в садах, на птичьих прудах и во всех местах милостию Спасовою все обстоит, государь наш, богом хранимо, благополучно и здорово». После дворецкого начинал свое донесение ключник: «В барских ваших погребах, амбарах и кладовых, сараях и овинах, улишниках и птишниках, на витчинницах и сушильницах, милостию Господнею, находится государь наш, все в целости и сохранности, свежую воду ключевую из святого григоровского колодца, по приказанию вашему донесение господскому, на пегой лошади привезли, в стеклянную бутылъ налили, в деревянную кадку постановили, вокруг льдом обложили, изнутри кругом призакрыли и сверху камень навалили». Выборный доносил так: «Во всю ночь, государь наш, вокруг вашего боярского дому ходили, в колотушки стучали, в трешетки трещали, в яск звенели и в доску гремели, в рожок, сударь, по очереди трубили и все четверо между собою громогласно говорили; ночные птицы не летали, странным голосом не кричали, молодых господ не пугали и барской замаски не клевали, на крыши не садились и на чердаке не возились». В заключение староста доносил: «Во всех четырех деревнях, милостию Божиею, все состоит благополучно и здорово: крестьяне ваши господские богатеют, скотина их здоровеет, четвероногие животные пасутся, домашние птицы несутся, на земле трясения не слыхали, и небесного явления не видали; кот Ванька⁹ и баба Зажигалка¹⁰ в Ртищеве проживают и по приказу вашему боярскому невейку ежемесячно получают, о преступлении своем ежедневно воздыхают и вас, государь наш, слезно умоляют, чтобы вы гнев боярской на милость положили и их бы, виновных рабов своих, простили». Пропускаем описание тщательно разрабо-

Петр Казанский (Родословная Головиных, владельцев села Новоспаского, собранная Бакалавром М. Д. Академии Петром Казанским, М., 1847, с. 57—58).

⁹ Это был любимый кот барина. Однажды он влез в вятер, съел в нем приготовленную для барского стола животрепещущую рыбу и, увязши, там утонул. Слуги, не сказав о смерти кота, сказали только о вине, и барин сослал его в ссылку (прим. бакалавра П. Казанского).

¹⁰ Так названа та женщина, от неосторожности которой сгорело Новоспаское в 1775 году. Василий Васильевич так был испуган этим пожаром, что всем дворовым людям велел стряпать в одной особой комнате, а дворовых у него было более трех сот человек; естественно, что приказание никогда не было исполняемо (прим. его же).

танного ежедневного церемониала, состоящего из домашней молитвы, церковной литургии и обрядов завтрака, обеда и десерта, каждый из которых составлял регулярно повторяющееся зрелище. «Приготовление ко сну начиналось <в 4-м часу по полудни. — Ю. Л.> приказом закрывать ставни; изнутри прочитывали молитву Иисусову: «Господи Иисусе Христе, сыне Божий наш, помилуй нас!» — «Амины!» — отвечали несколько голосов извне и с этим словом с ужасным стуком закрывали ставни и засовывали железными болтами. Тут приходили дворецкой, ключник, выборной и староста. В кабинет к барину допускался один дворецкой и отдавал уже прочим приказания. Приказ выборному был такой: «Слушайте приказ боярской: смотрите, всю ночь не спите, кругом барского дома ходите, колотушками громче стучите, в рожок трубите, в доску звоните, в трещотку трещите, в ясак ударяйте, по сторонам не зевайте и помните накрепко: чтобы птицы не летали, странным голосом не кричали, малых детей не пугали, барской замаски не клевали, на крыше б не садились и по чердакам не возились. Смотрите ж, ребята, помните накрепко!» «Слышим», — был ответ. Старосте был приказ такой: «Скажите сотским и десятским, чтоб все они, от мала до велика жителей хранили и строго соблюдали, обывателей от огня неусыпно берегли б, и глядели б, и смотрели: нет ли где в деревнях Целеве, Медведках и Голявине смятения, не будет ли на реках Икше, Яхrome и Волгуше волнения, не увидят ли на небесах какого-нибудь странного явления, не услышат ли под собою ужасного землетрясения? Коли что такое случится или диво какое приключится о том бы сами не судили и ничего б такого не рядили и в ту б пору к господину приходили и все б его милости боярской доносили и помнили б накрепко». Ключнику отдавала приказ девица Воробьева: «Барин государь тебе приказал, чтоб ты провизию наблюдал, в Григорово лошадь отправлял и святую воду принимал. В кадку поставьте, льдом окладите, кругом накройте и камнем навалите, с чистотою и молитвою, людей облегчайте и скотов наблюдайте, по сторонам не зевайте и пустого не болтайте и помните накрепко!» Этим оканчивались приказания. Двери комнат запирали и отпирали обыкновенно Воробьева; ключи она относила к самому барину и, положив под изголовье, говорила: «Оставайтесь, государь, с Иисусом Христом, почивайте, сударь, под покровом Пресвятой Богородицы, ангел-хранитель пребудет над вами, государь мой». Потом отдавала приказ чередным сенным девицам: «Кошек-то¹¹ смотрите, ничем, не стучите, громко говорите, по ночам не спите, подслушников глядите, огонь потушите и помните накрепко!»

Прочитавши вечернее правило, Василий Васильевич ложился в постель и, крестясь, произносил: «Раб Божий ложится спать, на нем печать Христова и утверждение, Богородицына нерушимая стена и защитение, Крестителява благословенная десница, хранителя моего ангела всесильный и всемогущий животворящий крест, бесплотных сил лики и всех святых молитвы. Крестом ограждаюсь, демона прогоняю и всю силу его вражью искореняю, всегда ныне, и присно, и во веки веков. Амины!» Ночью в Новоспаском раздавался гром, звон, стук, свист, гам и крик, трещание и бегание от четырех чередовых и стольких же караульных. Если что-нибудь помешает барину заснуть в первое время, то он уже не ложился спать и расстраивался на всю ночь. В таком случае он или начинал читать вслух свою любимую книгу «Жизнь Александра Македонского» Квинта Курция или садился в большие кресла <...> произносил следующие слова, постепенно возвышая и понижая голос: «Враг сатана, отгонись от меня в места пустыя, в леса густые и в пропасти земные, иде же ни присещает свет лица Божия! Враг сатана! Отженись от меня в места темные, в моря бездонные, на горы дивия, бездонные, безлюдные, иде же

¹¹ В комнатах у Василия Васильевича было семь кошек, которые днем ходили везде, а ночью привязывались к семиножному столу. За каждой кошкой поручено было ходить особой девке. Если случалось, что которая из кошек отрывалась от стола и приходила к барину, то кошки и девки подвергались наказанию (прим. его же).

не присещает свет лица Господня! Рожа окаянная, изыди от меня в тартарары, изыди от меня окаянная рожа в ад кромешный и в пекло триисподне и к тому уже не вниди. Аминь! Аминь! Аминь! Глаголю тебе, рассыпся, растрекляте, растрепогане, растреокаяне! Дую на тебя и плюю!» Окончив заклинание, он вставал со стула и начинал ходить взад и вперед по всем своим семи комнатам, постукивая колотушкой < . > Эти странности естественно поджигали любопытство, и многие подсматривали в щели, что делает барин. Но и на этот случай приняты были меры. Сенные девушки начинали крик с различными прибаутками и приговорками, окачивали из верхнего окошка холодной водой подслушников, и барин одобрял все эти поступки, приговаривая: «По делом вору и мука, ништо им растреклятым! растрепоганым! растреокаяным! непытанным! немученным! и не наказанным!», топоча обеими ногами и повторяя неоднократно одно и то же.»¹²

Перед нами подлинный театр — со стабильными и регулярно повторяющимися спектаклями и текстами. Однако это еще и народный театр с раёшными рифмованными монологами и с характерным ярмарочным окончанием спектакля, когда публику со сцены окатывают водою. На сцене — «барин», персонаж, прекрасно известный по народному театру и лубочным картинкам, он же, частично, и «чернокнижник» — произносит заклинания, вслух читает по-латыни вперемешку со стихами раёшного типа по-русски. Слияние смешного и грозно-страшного в этом спектакле весьма типично.

Но и барин — не только актер, но и зритель, который, со своей стороны, наблюдает тот карнавализованный ритуал, в который он превратил каждодневное течение своей жизни. Он с удовольствием играет свою грозно-смешную роль и наблюдает, чтобы и прочие не выпадали из стиля игры. Вряд ли он, просвещенный астроном и географ, объездивший всю Европу, беседовавший с Петром I, внук фаворита Софьи В. В. Голицына, вне игры верит, что любимый кот Ванька десятки лет продолжает в ссылке «проживать» и «о преступлении своем ежедневно воздыхать». Но он предпочитает жить в этом условно-игровом мире, а не в том, где, как он записывал в календаре, «подчищали ногти у меня, бедного и грешного человека, которые были изуродованы».¹³

В дальнейшем мы наблюдаем, как складывающаяся в сфере эстетического сознания высокой культуры XVIII в. жанровая система начинает активно воздействовать на поведение русского дворянина, создавая разветвленную систему жанров поведения.

¹² Родословная Головиных... , с. 60—70.

¹³ Там же, с. 58. Ср.: «Известный богач граф П. М. Скавронский < . > окружил себя певцами и музыкантами: он разговаривал с прислугой своей по нотам, речетативами; так дворецкий докладывал ему бархатным баритоном, что на стол подано кушанье. Кучер объяснялся с ним густыми октавами, форейторы — дискантами и альтами, выездные лакеи — тенорами и т. д. Во время парадных обедов и балов его слуги, прислуживая, составляли трио, дуэты и хоры, сам барин отвечал им также в музыкальной форме» (М. И. Пыляев, Старое житье, очерки и рассказы, изд. 2-е, СПб., 1897, с. 88).

Показательным свидетельством этого процесса было стремление к расчленению жилого бытового пространства на сценические площадки, причем переход из одной в другую сопровождался сменой поведенческого жанра. Допетровская Русь знала бинарное противопоставление ритуального и внеритуального пространств в мире и в пространстве человеческого поселения. Эта оппозиция реализовывалась на разных уровнях как «жилой дом — церковь», «внеалтарное пространство — алтарь», «черный угол — красный угол в избе» и проч. Продолжением этого было перенесение в барский особняк членения на жилые и парадные комнаты. Однако в дальнейшем проявляется тенденция, с одной стороны, превращать парадные комнаты в жилые, с другой, вносить дифференциацию в жилое пространство: переход из зимней резиденции в летнюю, перемещение — в пределах нескольких часов — из античных или барочных зал дворца в сельскую «хижину», «средневековую» руину, китайскую деревню или турецкий киоск, переход в Кускове из «голландского домика» в «итальянский» — означали смену типа поведения, речи, места. Не только царские дворцы или особняки вельмож, но и значительно более скромные поместья простых дворян заполнялись беседками, гротами, храмами уединенного размышления, приютами любви и проч. Поскольку помещение становилось декорацией (параллель с театром представляло и стремление сопровождать изменение пространства дифференциацией сопровождающей музыки), оно могло, в случае необходимости, упрощаться и удешевляться, превращаясь из конструкции особого пространства (как это имело место в выдающихся архитектурных ансамблях) в знаки такой конструкции, доступные и простому помещику.

Дальнейшим развитием поэтики поведения явилась выработка категории амплуа. Подобно театральному амплуа — некоторому инварианту типичных ролей, — человек XVIII в. выбирал себе определенный тип поведения, упрощавший и возводивший к некоему идеалу его реальное, бытовое существование. Такое амплуа, как правило, означало выбор определенного исторического лица, государственного или литературного деятеля или персонажа поэмы или трагедии. Данное лицо становилось идеализированным двойником реального человека, замещая, в определенном смысле, тезоименного святого: ориентация на него становилась программой поведения, а наименования типа «Российский Пиндар», «Северный Вольтер», «Наш Лафонтен», «Новый Стерн» или «Минерва», «Астрея», «Российский Цезарь», «Фабий наших дней» делались как бы добавочным именем собственным («Минерва», например, прямо превратилась в литературное имя собственное Екатерины II)

Такой взгляд, строя, с одной стороны, субъективную самооценку человека и организуя его поведение, а, с другой, определяя восприятие его личности современниками, образовывал

целостную программу личного поведения, которая, в определенном отношении, предсказывала характер будущих поступков и их восприятия. Это стимулировало возникновение анекдотических эпосов, которые строились по куммулятивному принципу: маска-амплуа являлась тем сюжетным стержнем, на который нанизывались все новые и новые эпизоды анекдотической биографии. Такой текст поведения в принципе был открытым — он мог увеличиваться до бесконечности, обогащаясь все новыми и новыми «случаями».

Показательно, что количество возможных амплуа было отнюдь не безграничным и даже не очень большим, во многом напоминая набор персонажей литературных текстов разного рода и героев различных театральных представлений.

Прежде всего возникают амплуа, образуемые из обычного нейтрального поведения путем количественного преувеличения всех характеристик или выворачивания их наизнанку.

Среди характерных масок этого набора можно указать на типичный для XVIII в. вариант «богатыря» Амплуа это создается при помощи чисто количественного возрастания некоторых нормальных, нейтральных свойств человека. XVIII в. кишит исполинами. Характеристика Петра I как «чудотворца-исполина» (Пушкин) отчетливо восходит к XVIII столетию, а в анекдотах о Ломоносове неизменно подчеркивается его превосходящая обычные человеческие нормы физическая сила, богатырство его забав и проч. К этим же представлениям относятся и суворовские «чудо-богатыри» (ср.: «а ты *удвоил* — <курсив мой. — Ю. Л.> — шаг богатырский» — «богатырский», т. е. удвоенный против обычного¹⁴). Наиболее совершенным воплощением этой тенденции был анекдотический эпос о Потемкине, который складывался в законченный образ человека, *все* природные способности которого превосходили обычную норму. Здесь рассказы о чудовищном аппетите и пищеварении (совершенно в духе Рабле и русского лубка «Славной объедала и веселой подпивала», который в русских вариантах совершенно утратил свойственный французскому оригиналу характер политической карикатуры и восстановил свою ярмарочно-раблезианскую подоснову). Ср. рассказы типа:

¹⁴ Наставление Суворова Милорадовичу, Д. А. Милютин, История войны России с Францией в царствование имп. Павла I в 1799 г., т. I, СПб., 1852, т. I, с. 588.

О стремлении в средневековых текстах строить выдающиеся характеры как обладающие тем же набором свойств, что и остальные люди, но в превосходной степени см.: Evelyn Birge Vitz, Type et individu dans l'«autobiographie» médiévale, «Poétique», revue de théorie et d'analyse littéraires, 1975, N 24; такое построение базируется на вере в неизбежность данного человеку свыше земного амплуа. Однако созданная им традиция «богатырских» образов (= образцов) оказывает воздействие на поведение людей и тогда, когда амплуа становится результатом активного выбора самого человека.

«В Таврическом дворце в прошлом столетии князь Потемкин в сопровождении Лавашева и князя Долгорукова проходит через уборную комнату мимо великолепной ванны из серебра.

Лавашев: Какая прекрасная ванна!

Князь Потемкин: Если берешься её наполнить (это в письменном переводе, а в устном тексте значится другое слово), я тебе её подарю».¹⁵

Слушателям следовало не только оценить размах воображения Потемкина, но и предположить, что сам он — законный владелец замечательной ванны без труда может совершить подобный подвиг. Легендарное богатство Потемкина включало и другой аспект: не случайно Пушкин, услышав, что статью Д. Давыдова отдали на цензурный просмотр Михайловскому-Данилевскому, сказал: «Это все равно, как если бы князя Потемкина послать к евнохам учиться у них обхождению с женщинами».¹⁶ На этом фоне выделяются черты грандиозности политических замыслов, грандиозности пиров и празднеств, грандиозности расточительства, воровства и взяточничества, грандиозности великодушия, щедрости и патриотизма. По сути дела, любой анекдот, выделяющий преступные или героические черты, может войти в биографический эпос анекдотов о Потемкине, но при условии, что черты эти будут предельно преувеличены и доведены до превосходной степени.

Другое типичное амплуа, организующее ряд биографических легенд и реальных биографий, — амплуа остролова, забавника и гаера. Оно также связано с миром балаганного театра и лубка. Такой, например, является биография А. Д. Копьева, повторяемые современниками эпизоды которой, как правило, — просто бродячие анекдоты об остряке, выходящем из затруднительных положений с помощью смелых ответов. Еще Вяземский, пересказывая эпизоды «биографии» Копьева, указал, что действия и ответы эти приписываются и другим лицам (А. Н. Голицыну) или даже известны в качестве французских анекдотов. Маска-амплуа оказывает притягивающее действие, а легендарная биография делается текстом, тяготеющим к саморасширению за счет впитывания разнообразных анекдотов об остроловах.

Очень показательна в этом отношении судьба С. Н. Марина. С. Марин — военный деятель, получивший под Аустерлицем четыре картечных пули (в голову, руку и две в грудь) да золотую шпагу за храбрость и штабс-капитанский чин, под Фридландом — осколок гранаты в голову, владимирский крест и флигель-адъютантские аксельбанты, бывший в 1812 г. дежурным генералом при Багратионе, умерший в конце кампании от ран, болезней и переутомления; активный политик — участник событий 12 марта 1801 г., собеседник Наполеона, которому он привез письмо русского императора, наконец, поэт-сатирик. Но

¹⁵ П. Вяземский. Старая записная книжка. Л., 1929, с. 194.

¹⁶ Русский архив, 1880, III, кн. 2, с. 228, прим.

все эти качества были заслонены в глазах современников маской шалуна-острослова. В этом образе Марин и вошел в сознание историков русской культуры начала XIX в.

Распространенным был и тип «российского Диогена», «нового киника», который включал сочетание философического презрения к богатству с нищетой, нарушение норм приличий и, в качестве обязательного атрибута, — запойное пьянство. Стереотип этот был создан Барковым и в дальнейшем организовывал образ и поведение Кострова, Милонова и десятка других литераторов.

Человек, ориентирующий свое поведение на определенное амплуа, уподоблял свою жизнь некоему импровизационному спектаклю, в котором предсказуем лишь тип поведения каждого персонажа, но не возникающие от их столкновения сюжетные ситуации. Действие открыто и может продолжаться как бесконечное наращивание эпизодов. Такое построение жизни тяготело к народному театру и было мало приспособлено для осмысления трагических коллизий. Показательным примером может быть мифологизированная биография Суворова. В построении идеализированного мифа о себе самом Суворов отчетливо ориентировался на образы Плутарха, в первую очередь — на Цезаря. Этот высокий образ, однако, мог — в письмах дочери или в обращении к солдатам — заменяться фигурой русского богатыря (в письмах к дочери — известной «Суворожке» — стилизованные описания военных действий разительно напоминают сказочные трансформации боевых действий в сознании капитана Тушина из «Войны и мира», заставляя предполагать знакомство Толстого с этим источником).

Однако поведение Суворова регулировалось не одной, а двумя нормами. Вторая была отчетливо ориентирована на амплуа гаера. С этой маской связаны бесчисленные анекдоты о чудачествах Суворова, его петушином крике и шутовских выходках. Сочетание двух взаимоисключающих амплуа в поведении одного и того же человека связано было со значением контраста в поэтике предромантизма (см. отрывок: «Недавно я имел случай познакомиться с странным человеком, как их много!», — из записной книжки Батюшкова,¹⁷ «Характер моего дяди» Грибоедова¹⁸ или отрывок дневниковой записи от 17 декабря 1815 г. Пушкина-лицеиста «Хотите ли видеть странного человека, чудака»¹⁹).

Непредсказуемость поведения человека, в таком случае, создавалась за счет того, что собеседники его никогда не могли заранее сказать, какое из двух возможных амплуа будет актуа-

¹⁷ См.: К. Н. Батюшков. Сочинения. Academia, 1934, с. 378—380.

¹⁸ См.: А. С. Грибоедов. Сочинения. М., 1956, с. 414—415.

¹⁹ См.: Пушкин. Полн. собр. соч. Т. XII, изд. АН СССР, 1949, с. 301—302.

лизовано. Если эстетический эффект поведения, ориентированного на одно постоянное амплуа, был в том, что в разнообразных ситуациях резко выступала единая маска, то здесь он был связан с непрерывным изумлением аудитории. Так, например, посланный венским двором для переговоров с Суворовым князь Эстергази жаловался Комаровскому: «Как можно говорить с таким человеком, от которого нельзя добиться толку». Но тем более был он поражен при следующем свидании: «C'est un diable d'homme. Il a autant d'esprit, que de connaissance».²⁰

Следующий этап в эволюции поэтики поведения может быть охарактеризован как переход от амплуа к сюжету.

Сюжетность — отнюдь не случайный компонент бытового поведения. Более того, появление сюжета как определенной категории, организующей повествовательные тексты в искусстве, может быть, в конечном итоге, объяснено необходимостью выбора стратегии поведения для внелитературной деятельности.

Бытовое поведение приобретает законченную осмысленность лишь в той мере, в какой отдельной цепочке поступков на уровне реальности может быть сопоставлена последовательность действий, имеющая единое значение, законченность и выступающая на уровне кодирования как некоторый обобщенный знак ситуации, последовательности поступков и их результата, т. е. сюжет. Наличие в сознании определенного коллектива некоторой суммы сюжетов позволяет кодировать реальное поведение, относя его к значимому или незначимому и приписывая ему то или иное значение. Низшие единицы знакового поведения: жест и поступок, как правило, получают теперь свою семантику и стилистику не изолированно, а в отнесенности к категориям более высокого уровня: сюжету, стилю и жанру поведения. Совокупность сюжетов, кодирующих поведение человека в ту или иную эпоху, может быть определена как мифология бытового и общественного поведения.

В последнюю треть XVIII века, — время, когда в русской культуре послепетровской эпохи складывается мифология этого рода, — основным источником сюжетов поведения была высокая литература небытового плана: античные историки, трагедии классицизма, в отдельных случаях — жития святых.

Взгляд на собственную жизнь как на некоторый текст, организованный по законам определенного сюжета, резко подчеркивал «единство действия» — устремленность жизни к некоторой неизменной цели. Особенно значительной делалась театральная категория «конца», пятого акта. Построение жизни как некоторого импровизационного спектакля, в котором от актера требуется оставаться в пределах его амплуа, создавало бесконечный текст. В нем все новые и новые сцены могли пополнять и варьировать течение событий. Введение сюжета сразу

²⁰ Записки графа Е. Ф. Комаровского. СПб., 1914, с. 90.

же вводило представление об окончании и, одновременно, приписывало этому окончанию определяющее значение. Смерть, гибель делалась предметом постоянных размышлений и венцом жизни. Это, естественно, активизировало героические и трагические модели поведения. Отождествление себя с героем трагедии задавало не только тип поведения, но и тип смерти. Забота о «пятом» акте становится отличительной чертой «героического» поведения конца XVIII — начала XIX столетий.

Я рожден, чтоб целый мир был зритель
Торжества иль гибели моей. ²¹

В этих стихах Лермонтова с исключительной ясностью выступает и представление о человеке как актере, разыгрывающем драму своей жизни перед аудиторией зрителей (романтический гигантизм выражается здесь в том, что в качестве последних выступает «целый мир»), и мысль о совмещении жизненной кульминации с театральным понятием пятого акта (торжество иль гибель). Отсюда и постоянные размышления Лермонтова о жизненном финале: «Конец, как звучно это слово».

И не забыт умру́ я. Смерть моя
Ужасна будет: чуждые края
Ей удивятся, а в родной стране
Все проклянут и память обо мне. ²²

Когда ранним утром 14 декабря 1825 г. декабристы вышли на Сенатскую площадь, А. И. Одоевский воскликнул: «Умрем, братцы, ах, как славно умрем!» Восстание еще не началось, и вполне можно было рассчитывать на успех дела. Однако именно героическая гибель придавала событию характер высокой трагедии, возвышая участников в собственных их глазах и в глазах потомства до уровня персонажей сценического сюжета.

Исключительно показательна, в этом отношении, судьба Радищева.

Обстоятельства смерти Радищева остаются до сих пор невыясненными.

Неоднократно повторяемые в научной литературе рассказы об угрозах, якобы произнесенных по адресу Радищева Завадовским или даже А. Р. Воронцовым, не заслуживают доверия. Радищев, конечно, мог вызвать неудовольствие теми или иными неосторожными действиями или словами. Однако всякому, кто мало-мальски знаком с политическим климатом «дней александровых прекрасного начала», очевидно, что это было не то время, когда смелый проект, написанный по правительственному заказу (а других «опасных» деяний за Радищевым в эти месяцы не числилось!), мог вызвать сколь-либо серьезные репрессии. Изложенная Пушкиным версия явно тенденциозна. В

²¹ М. Ю. Лермонтов. Соч. в шести томах. Т. II. М.—Л., изд. АН СССР, 1954, с. 38.

²² Там же, т. I, с. 185.

ней сквозит нескрываемая ирония, вызванная несоразмерностью между выговором Завадовского («сказал ему с дружеским упреком») и реакцией Радищева («Радищев *увидел* угрозу <курс. мой — Ю. Л.> Огорченный и испуганный, он возвратился домой .») Статья Пушкина еще не получила общепринятой интерпретации, а пока это не сделано и не объяснена должным образом цель, которую она в целом преследовала, пользоваться извлечениями из нее крайне рискованно. Ясно лишь одно: Радищев был смелым человеком, и испугать его тенью опасности, двусмысленной угрозой, было невозможно. Самоубийство Радищева не было вызвано испугом. Вряд ли стоит всерьез опровергать анекдотические рассуждения Г Шторма о том, что в самоубийстве Радищева «все имело значение — даже постепенное ухудшение погоды, отмеченное метеорологическим бюллетенем «С.-Петербургских ведомостей» 11 и 12 сентября.»²³ Не одна погода сыграла роковую роль в судьбе Радищева, по мнению Г Шторма, не только разочарование в надеждах на улучшение положения крестьян, но и обстоятельства, «имевшие отношение лично к нему». Одним из них, «несомненно», по мнению Шторма, было осуждение дальнего родственника Радищева, попавшегося в мошенничестве.²⁴

Все попытки найти в биографии Радищева осенью 1802 г. конкретный повод для его трагического поступка ни к чему не приводят.

Между тем, акт этот, не находя опоры в биографических обстоятельствах последних месяцев жизни писателя, закономерно укладывается в длинную цепь многочисленных рассуждений его на эту тему. В «Житии Федора Васильевича Ушакова», «Путешествии из Петербурга в Москву», трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» и других произведениях Радищев настойчиво возвращается к проблеме самоубийства. Рассуждения на эту тему, с одной стороны, связаны с этикой материалистов XVIII в. и, в прямой противоположности с церковной моралью, утверждают право человека распоряжаться своей жизнью. С другой стороны, подчеркивается не только философский, но и политический аспект проблемы: право на самоубий-

²³ Георгий Шторм. Потаенный Радищев. Вторая жизнь «Путешествия из Петербурга в Москву», изд. 2-е исправленное и дополненное. М., 1968, с. 439. См. нашу рецензию на первое изд.: Ю. Лотман. В толпе родственников. Уч. зап. Горьковского гос. университета, вып. 78, Горький, 1966. «Второе, исправленное издание» не учло критики первого, а нагромодило новые ляпсусы. Отметим лишь, что автор счел уместным завершить книгу «неопубликованными, звучащими в духе радищевской традиции строками» из стихотворения неизвестного автора, намекнув, что им, вероятно, был Пушкин. К сожалению, приведенные строки — хрестоматийно известный текст, отрывок из стихотворения Вяземского «Негодование». «Неопубликованными» эти стихи могут считаться в такой же мере, в какой автор их — «неизвестным». Перед нами не просто случайная ошибка, а яркое проявление дилетантизма, достойно венчающее книгу Шторма.

²⁴ Там же, с. 383.

ство и освобождение человека от страха смерти кладут предел его покорности и ограничивают власть тиранов. Избавившись от обязанности жить при любых условиях, человек делается абсолютно свободным и обращает в ничто власть деспотизма. Мысль эта занимала исключительно большое место в политической системе Радищева, и он неоднократно к ней возвращался. «О возлюбленные мои! восторжествуйте над кончиною моею: она будет конец скорби и терзанию. Исторгнутые²⁵ от ига предрассудков, помните, чтоб бедствие не есть уже жребий умершего.»²⁶

Мысль эта не была исключительно радищевской. В «Вадиме Новгородском» Княжнина последняя реплика Вадима, обращенная к Рюрику, такова:

В середине твоего победоносна войска,
В венце могущий все у ног твоих ты зреть,
Что ты против того, кто смеет умереть?²⁷

Ср. также концовку «Марфы Посадницы» Ф. Иванова:

Марфа: ... В царе ты изверга, во мне пример свой зри:

Живя без подлости, без подлости умри (закалается).²⁸ Готовность к смерти, по мнению Радищева, отличает человека от раба. В главе «Медное», обращаясь к крепостному лакею, пособнику и жертве развратного барина, автор пишет: «Твой разум чужд благородных мыслей. Ты умереть не умеешь <курс. мой. — Ю. Л.> Ты склонишься и будешь раб духом, как и состоянием.»²⁹ Образ мужественной смерти Федора Ушакова напомнил Радищеву «людей отъемлющих самих у себя жизнь мужественно». А последнее наставление, которое автор вложил в уста Ф. Ушакова, напоминало, «что должно быть твердо в мыслях, дабы умирать бестрепетно.»³⁰

Радищев придавал огромное значение героическому поведению отдельного человека как воспитательному зрелищу для сограждан, поскольку неоднократно повторял, что человек есть животное подражательное. Эта зрелищная, демонстративная природа личного поведения особенно актуализировала театральный момент в жизни человека, претендующего на роль «учителя <...> в твердости», подающего «пример мужества». ³¹ «Человек рожденный с нежными чувствами одаренный сильным воображением, побуждаемый любочестием, изторгается из сре-

²⁵ В печатном тексте ошибочно «исторгнутый».

²⁶ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч. Т. II. М.—Л., изд. АН СССР, 1941, с. 101. Ср.: Ш. Монтескье. О Духе законов, кн. I, гл. VIII.

²⁷ Вадим Новгородский. Трагедия Я. Княжнина с предисловием В. Саводника. М., 1914, с. 63.

²⁸ Соч. и переводы Ф. Ф. Иванова, ч. II. М., 1824, с. 89.

²⁹ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч. Т. I, 1938, с. 351.

³⁰ Там же, с. 184.

³¹ Там же, с. 155.

ды народные. Восходит на лобное место. Все взоры на него стремятся, все ожидают с нетерпением его произречения. Его же ожидает плескание рук или посмеяние горше самая смерти.»³²

Соединение зрелищно-театрального момента с тем кругом представлений о героической гибели, о котором речь шла выше, определило особое значение для Радищева трагедии Аддисона «Катон Утический». Именно герой трагедии Аддисона стал для Радищева некоторым кодом его собственного поведения.

В главе «Крестьяны» («Путешествие из Петербурга в Москву») Радищев вложил в уста добродетельного отца следующее: «Се мое вам завещание. Если ненавистное щастие, изощит над тобою все стрелы свои, если добродетели твоей убежища на земли неостанется, если доведенну до крайности, не будет тебе покрова от угнетения; тогда вспомни, что ты человек, вспомни величество твое, восхити венец блаженства, его же отъяти у тебя тщатся. — Умри. — В наследие вам оставляю слово умирающего Катона.»³³

Какие слова «умирающего Катона» Радищев имеет в виду? Комментатор академического издания (Я. Л. Барсков) полагал, что «Радищев имеет в виду рассказ Плутарха о предсмертной речи Катона»³⁴. Такого же мнения придерживаются и новейшие комментаторы.³⁵ Между тем, очевидно, что здесь речь идет о заключительном монологе из трагедии Аддисона, том самом, о котором Радищев позже в Сибири писал: «Я всегда с величайшим удовольствием читал размышления стоящих на воскраии гроба, на праге вечности, и, соображая причину их кончины и побуждения, ими же вождаемы были, почерпал многое, что мне в другом месте находить не удавалось < > Вы знаете единословие или монолог Гамлета Шекспирова и единословие Катона Утического у Аддисона.»³⁶

Радищев привел этот монолог в собственном переводе в конце главы «Бронницы»: «Некий тайный глас вещает мне, пребудет нечто во веки живо.

С течением времен, все звезды помрачатся,
померкнет солнца блеск; природа обветшав
лет дряхлостью, падет.
Но Ты, во юности безсмертной процветеш,
незыблемый, среди сражения стихиев,
развалин вещества, миров всех разрушенья.»

³² Там же, с. 387.

³³ Там же, с. 295.

³⁴ Там же, стр. 485.

³⁵ Л. И. Кулакова, В. А. Западов. А. Н. Радищев. «Путешествие из Петербурга в Москву». Л., 1974, с. 157.

³⁶ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч. Т. II, 1941, с. 97—98.

Радищев снабдил этот отрывок примечанием: «Смерть Катонна, трагедия Еддесонова. Дейс. V Явлен. I.».³⁷

Связь слов крестницкого дворянина с этим отрывком очевидна и устойчива для Радищева: идея готовности к самоубийству — лишь вариант темы подвига. А этот последний связывается с верой в бессмертие души:

«Случается, и много имеем примеров в повествованиях, что человек, коему возвещают, что умереть ему должно, с презрением и нетрепетно взирает на шествующую к нему смерть во сретение. Много видали и видим людей отъемлющих самих у себя жизнь мужественно. И по истинне нужна неробость и крепость душевных сил, дабы взирати твердым оком на разрушение свое < > Нередко таковой зрит и за предел гроба, и чает возродиться.»³⁸

Итак, самоубийство Радищева не было актом отчаяния, признания своего поражения. Это был давно обдуманый акт борьбы, урок патриотической твердости и несгибаемого свободолюбия. Нам сейчас трудно реконструировать в деталях отношение Радищева к политической ситуации начала царствования Александра I. К осени 1802 г он, видимо, пришел к выводу о необходимости совершить подвиг, призванный разбудить и мобилизовать русских патриотов. Когда мы читаем в воспоминаниях детей о том, что в последние дни он находился в возбуждении и однажды даже сказал им: «Ну, что, детушки, если меня опять сошлют в Сибирь?», то, учитывая все, что Радищев делал в начале царствования Александра I, такое предположение кажется настолько необоснованным, что естественно напрашивается вывод, сделанный его сыном Павлом: «Душевная болезнь развивалась все более и более».³⁹ Павел Радищев был молод, когда погиб его отец, а когда писал свои воспоминания, то, при безусловном и трогательном преклонении перед его памятью, был исключительно далек от понимания сущности взглядов Радищева. Зафиксированные в его воспоминаниях слова обусловлены, конечно, не душевной болезнью. Вероятнее всего, Радищев находился в возбужденном состоянии, решив, что настало время для окончательного подвига — «пятого акта жизни». Однако он, в какой-то момент, еще не решил, каков будет этот акт протеста и будет ли он связан с гибелью. Но инерция давно обдуманного действия, видимо, возобладала. Пушкин имел основание утверждать, что еще с момента предсмертных бесед

³⁷ А. Н. Радищев. Полн. собр. соч. Т. I, с. 269.

³⁸ Там же, с. 183—184.

³⁹ См.: Биография А. Н. Радищева, написанная его сыновьями. М.—Л., 1959, с. 95. Радищев действительно был болен в августе 1802 г. (см. его письмо родителям 18 августа, Полн. собр. соч., III, с. 535). Однако никаких оснований считать, что речь шла о *душевной* болезни, нет. Это такой же эвфимизм, как упоминание смерти от чахотки в официальных бумагах.

Ф. Ушакова с Радищевым «самоубийство сделалось одним из любимых предметов его размышлений.»⁴⁰

Можно полагать, что самооценка Радищева как «русского Катона» определила не только его собственное поведение, но и восприятие его поступка современниками. Трагедия Аддисона была прекрасно известна русскому читателю. Так, например, книга VIII журнала «Иппокрена» за 1801 г. содержала характерную подборку материалов: кроме полного прозаического перевода (Гарта) трагедии Аддисона, озаглавленной «Смерть Катона или рождение римского единоначалия. Трагедия сочинения славного Аддисона», здесь находим отрывки «Брут» и «Гамлетово размышление о смерти». Интересно сближение монологов Катона и Гамлета, уже знакомое нам по тексту Радищева. О Бруте же пишется следующее: «Некоторые из строгих твоих правил заключают, что ты погрешил в крови Цезаря; но сии честные люди ошибаются. *Какую милость должна заслужить жизнь похитителя излившей власти от того, кто лучше умертвил себя, нежели согласился раболепствовать* <курс. мой. — Ю. Л. >»⁴¹ Герой повести Сушкова «Российский Вертер» покончил с собой, оставив на столике «Катона» Аддисона, раскрытого на месте, процитированном в главе «Бронницы». Почитатель Радищева С. Глинка (друг его — сын писателя — именовал С. Глинку одним «из величайших приверженцев Радищева») в то самое время, когда он был молодым кадетом, все имущество которого составляли три книги: «Путешествие из Петербурга в Москву», «Вадим Новгородский» и «Сентиментальное путешествие», попал на гауптвахту: «Подвиг Катона, поразившего себя кинжалом, когда Юлий Цезарь сковал его цепями, кружился у меня в голове, я готов был раздробить ее о стену».⁴²

И образ Катона, и аддисоновская его трактовка постоянно привлекали к себе мысль Карамзина. В рецензии на «Эмилию Галотти», опубликованную в «Московском журнале», Карамзин называл Эмилию «героиней, которая языком Катона <позже Карамзин назовет Марфу Посадницу «Катоном своей республики» — Ю. Л. > говорит о свободе человека.» «Тут Эмилия требует кинжала, почитая в фанатизме своем такое самоубийство за дело святое».⁴³

В «Письмах русского путешественника» Карамзин процитировал те же стихи Вольтера, которые позже пришли на память сыну Радищева в связи с объяснением мотивов гибели отца:

Quand on n'est rien et qu'on est sans espoir
La vie est un opprobre et la mort un devoir

⁴⁰ А. С. Пушкин. Полн. собр. соч. Т. XII. Изд. АН СССР, 1949, с. 31.

⁴¹ Иппокрена, VIII, 1801, с. 52—53.

⁴² Записки С. Н. Глинки. СПб., 1895, с. 103.

⁴³ Московский журнал, ч. I, 1791, с. 67.

А в другом месте он писал: «Славная Аддисонова трагедия хороша там, где Катон говорит или действует.»⁴⁴ «Катона-самоубийцу» назвал Карамзин в числе античных героев в «Историческом похвальном слове Екатерине II»,⁴⁵ а в 1811 г. он записал в альбом великой княгини Екатерины Павловны цитату из Руссо, в которой назвал Катона «богом среди смертных»⁴⁶. Особенно показательно, в этом отношении, что в статье, опубликованной Карамзиным в «Вестнике Европы» и представлявшей зашифрованный отклик на гибель Радищева⁴⁷ мы встречаем развернутую полемику не с Радищевым, а с ложным толкованием идей и образов «Смерти Катона» Аддисона: «Бодчель, остроумный английский писатель, был родственник славного Аддисона. Он вместе с ним издавал «Зрителя» и другие журналы. Все пиесы, означенные в «Зрителе» буквою X, его сочинения. Аддисон старался обогатить Бодчеля, но он мотал, разорился после Аддисоновой смерти и бросился, наконец, в Темзу, оставив в комнате своей следующую записку:

What Cato did and Addison approv'd cannot be wrong!

То есть: «Что сделал Катон и Аддисон оправдывает, то не может быть дурно!». Известно, что Аддисон сочинил трагедию «Смерть Катону.» Автор столь нравоучительный не оправдал бы самоубийства в христианине, но позволил себе хвалить его в Катоне, и прекрасный монолог: *Il must be so Plato, thou reasonst well*, избавил несчастного Бодчеля от угрызений совести, которые могли бы спасти его от самоубийства. Хорошие авторы! думайте о следствиях того, что пишете!»⁴⁸

Карамзин подверг осуждению самый принцип сюжетно-театрального построения собственной биографии и, одновременно, прекрасно показал, что дешифровка поступка Радищева не составляла для него труда.

Сюжетный подход к собственной жизни знаменовал превращение поэтики поведения из стихийного творчества в сознательно регулируемую деятельность. Следующим шагом было стремление, свойственное эпохе романтизма, слить жизненные и художественные тексты воедино. Стихотворения стали сливаться в лирические циклы, образующие «поэтические дневники» и «романы собственной жизни», а биографическая легенда сделалась неотъемлемым условием восприятия того или иного текста как художественного. Давно уже отмечено тяготение романтических текстов к фрагментарности. Однако су-

⁴⁴ Н. М. Карамзин. Избр. соч. Т. I. М.—Л., 1964, с. 573.

⁴⁵ Сочинения Карамзина, т. I, изд. Александра Смирдина. СПб., 1848, с. 312.

⁴⁶ Летопись русской литературы и древности, 1859, кн. 2, с. 167.

⁴⁷ Обоснование этого предположения и текст заметки см.: Ю. М. Лотман. Источники сведений Пушкина о Радищеве (1819—1822). Пушкин и его время, вып. I. Л., изд. Гос. Эрмитажа, 1962, с. 53—60.

⁴⁸ «Вестник Европы», 1802, № 19, с. 209.

щественно подчеркнуть, что эта фрагментарность искупалась погружением графически (печатно или рукописно) зафиксированного текста в контекст устной легенды о личности автора. Легенда эта оказывалась сильнейшим фактором, регулирующим и реальное поведение поэта, и восприятие аудиторией как самого этого поведения, так и произведений писателя.

Предельное развитие поэтики поведения в эпоху романтизма закономерно повлекло за собой демонстративное исключение этой категории писателями-реалистами. Жизнь поэта уходит из области художественно значимых фактов (лучшее свидетельство этого — появление пародийных псевдобιοграфий типа Козьмы Пруткова). Искусство, теряя в определенной мере игровой элемент, не перескакивает уже через рампу и не сходит со страниц романов в область реального поведения автора и читателей.

Однако исчезновение поэтики поведения не будет длительным. Исчезнув с последними романтиками в 1840-е гг., она воскреснет в 1890—1900 гг. в биографиях символистов, «жизнестроительстве», «театре для одного актера», «театре жизни» и других явлениях культуры XX века.*

* Настоящая статья связана с рядом предшествующих публикаций, посвященных проблемам историко-семиотического исследования поведения как категории культуры: «Театр и театральность в строе культуры начала XIX в.» и «Сцена и живопись как кодирующие устройства культурного поведения человека начала XIX столетия» в сб.: Ю. Лотман. Статьи по типологии культуры. Тарту. 1973; Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория). — В сб.: Литературное наследие декабристов. Л., 1975; в ст.: О. Хлестакове. — Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по русской и славянской филологии, XXVI, Тарту, 1975.

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПАРАЛЛЕЛЕЙ МЕЖДУ ОНТОГЕНЕЗОМ И ИСТОРИЧЕСКИМ РАЗВИТИЕМ МЫШЛЕНИЯ

П. Тульвисте

Как при семиотическом анализе текстов традиционных культур¹, так и при экспериментально-психологическом изучении мышления в этих культурах² обнаруживаются совпадения между мышлением взрослых людей из традиционных групп и мышлением европейских детей. Во многих случаях и то, и другое более или менее одинаково отличаются от мышления человека, получившего школьное образование.

Эти факты — из тех, которые имеют отношение к старой проблеме «повторения онтогенезом филогенеза». Хотя и психологи, и этнологи до сих пор часто указывают на такие параллели, их причины и содержание давно эксплицитно не рассматривались. Незавершенность вопроса о соотношении между этими двумя видами психического развития не позволяет эффективно использовать при изучении исторического развития мышления опыт детской психологии, как несравненно более разработанную область генетической психологии. Некоторые авторы вовсе ставят под сомнение существование и значение параллелей между мышлением взрослых людей из традиционных обществ и мышлением европейских детей, считая их либо случайностью, либо иллюзией, порожденной европоцентризмом ис-

¹ См., напр., Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский. Миф — имя — культура. Уч. зап. Тартуского ун-та, вып. 308, Труды по знаковым системам, 6. 1973, ср. 290—291; P. Worsley. Groote Eylandt totemism and Le totémisme aujourd'hui. In: E. Leach, ed. The structural study of myth and totemism. London, 1967, p. 154. В обеих работах определенные типы текстов традиционных обществ соотносятся с установленными Л. С. Выготским типами детского мышления.

² См., напр., А. Р. Лурия. Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974; M. Cole, J. Gay, J. A. Glick, D. W. Sharp. The cultural context of learning and thinking: an exploration in experimental anthropology. N. Y., 1971; M. Cole, S. Scribner. Culture and thought: a psychological introduction. N. Y., 1974; P. R. Dasen. Cross-cultural Piagetian research: a summary. J. cross-cult. Psychol., 1972, 3, pp. 23—39.

следователей. В настоящей статье сперва вкратце рассматриваются два предложенных в свое время объяснения совпадений между историческим развитием и онтогенезом мышления, а затем предлагается третье гипотетическое объяснение некоторых из этих совпадений.

Еще античные авторы отождествляли или сравнивали поведение и мышление варваров с поведением и мышлением детей³ Дж. Вико в своей «Новой науке», обсуждая проблему происхождения мифологии, поэзии и религии, смело переносит на «детство рода человеческого» особенности мышления и поведения детей⁴. Особенно настойчиво отождествление мышления людей из традиционных обществ или из отдаленных исторических эпох с мышлением европейских детей проводилось под влиянием идеи эволюции во второй половине прошлого столетия⁵. Тогда и было выдвинуто первое объяснение обнаруживаемых параллелей, — они объяснялись действием «биогенетического закона», рекапитуляцией (С. Холл и др.). Мышление ребенка в своем развитии с необходимостью повторяет стадии исторического развития человечества, — путь развития предопределен наследственно. Такое объяснение предполагало, что исторический опыт человечества — или по крайней мере умственные способности, позволяющие его усвоить, — передаются наследственно. Оно было отброшено, когда оказалось, что умственные способности наследственно не передаются⁶. Против отождествления мышления в традиционных обществах с мышлением детей выступали французские социологи, открывшие социальную помать. Если мышление — как они считали — возникает в ходе прижизненного усвоения «коллективных представлений», то неподтвержденная гипотеза о рекапитуляции оказывается излишней. В то же время французские социологи

³ См. А. Ф. Чемберлен. Дитя. Очерки по эволюции человека. Часть II. М., 1911, с. 116.

⁴ Дж. Вико. Основание новой науки об общей природе наций. Л., 1940, с. 84, 87, 88, 132, 176, 191, 430—431 и др. Об открытии именно Вико исторического развития человеческой психики см. F. E. Maugué. The use and abuse of psychology in history. Daedalus, 1971, 100, no. 1, p. 189.

⁵ Соответствующие высказывания приводит А. Ф. Чемберлен в ук. соч.: «Мантегацца присоединяется ко взгляду, что умственное и вообще психическое развитие человека проходит от детства до зрелого возраста через те же стадии, через которые прошло человечество в течение своего развития. Австралийские туземцы представляют, по его мнению, людей периода свайных построек, тип «с умом и чувствами современного европейского ребенка», — с одной только разницей: взрослый дикарь застывает на своем уровне развития, а цивилизованный ребенок способен к психическому прогрессу.» (с. 64). Эггер считает, что «в учениках семи или восьми лет у нас перед глазами индус эпохи священных книг Веды, грек — времен Гомера, еврей — эпохи Моисея» (с. 157).

⁶ См., напр., Д. М. Болдуин. Духовное развитие детского индивидуума и человеческого рода. Методы и процессы. Ч. 2, М., 1912, с. 211 и след.

не выдвигали и иного, социологического объяснения существующих параллелей. Это понятно, если иметь в виду, что согласно их концепции, структура «коллективных представлений» отражает структуру общества; — трудно представить себе, как это положение можно применить к мышлению ребенка. Таким образом, социологического объяснения параллелей не последовало.

В 1916—1918 гг Вундт подчеркивает значение проблемы соотношения (и параллелей) между историческим развитием и онтогенезом психики для построения общей и сравнительной психологии развития, и указывает на два существующих объяснения: оказавшееся ложным учение о рекапитуляции, и неразработанное далее положение о том, что всякое психическое развитие соответствует всеобщим законам органического развития⁷ Оба объяснения являются биологическими, но в то время, как первое претендует на причинное объяснение, второе ограничивается ссылкой на всеобщие законы.

Второй подход был разработан целым рядом авторов (Кларед, Коффка, Блонский)⁸ Подробно его развил Г Вернер в своей «Сравнительной психологии умственного развития» (1926)⁹, — в последней психологической работе, в которой всерьез перечисляются и рассматриваются параллели между различными видами психического развития. Причину существования этих параллелей Вернер усматривает «в самом факте развития», в «общих законах» всякого умственного развития, согласно которым оно движется от первого члена ко второму в следующих противопоставлениях: *syncretic — discrete; diffuse — articulated; indefinite — definite; flexible — rigid; labile — stable*¹⁰. Первые три пары терминов, описывающие развитие структуры умственной деятельности, — не что иное, как конкретизация предложенного Спенсером всеобщего критерия развития, по которому все сущее развивается от неопределенной, бессвязной гомогенности к определенной, связанной гетерогенности через постоянные интеграции и дифференциации. Вернер приводит большое количество интересного эмпирического материала, но не объясняет ни причин, ни механизмов развития мышления (параллелей между его различными видами). Чрезвычайно общие закономерности, на которые он ссылается, не имеют сколько-нибудь конкретного психологического содер-

⁷ W. Wundt. Probleme der Völkerpsychologie. 2. Aufl. Stuttgart, 1921, S. 185—187, 189—193.

⁸ См. Л. С. Выготский. Биогенетический закон в психологии и педагогике. БСЭ. Т. 6. М., 1927, стр. 275—279.

⁹ H. Werner. Comparative psychology of mental development. N. Y., 1961.

¹⁰ Ibid., p. 53.

жания¹¹ Они не заменяют выяснения причинных связей. Причины параллелей снова оказались невыясненными, равно как и их механизмы и содержание, — последнее потому, что Вернер не предлагал удовлетворительной типологии мышления.

Нынешние исследователи склонны избегать рассмотрения параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления¹² Проблема эта встает, например, при межкультурном исследовании феноменов Пиаже¹³. Авторы этих работ обсуждают экспериментальные результаты взрослых испытуемых из традиционных групп в тех же категориях, приписывают им те же стадии умственного развития, которые характеризуют умственное развитие детей. Теоретическим основанием для этого служит представление о том, что культура лишь «подталкивает» развитие мышления вперед по универсальному, биологически заданному, единому для онто- и филогенеза пути¹⁴. Характер самого этого «пути» остается при этом нераскрытым, как и способ, которым он задан. Ссылка на «нашу биологическую наследственность» представляется здесь и теоретически, и фактически не более обоснованной, чем у эволюционистов прошлого века. Различие между этими двумя точками зрения сводится лишь к тому, что современные авторы считают наследственный «потенциал» мышления одинаковым у всех людей. Если вслед за Л. С. Выготским усматривать развитие вербального мышления в последовательном переходе от одних способов употребления слова в мышлении к другим, то трудно себе представить, как это развитие предопределено биологически, и для чего нужно делать столь сильное допущение. Отождествление последователями Пиаже мышления взрослых людей в традиционных обществах с мышлением европейских детей недавно кри-

¹¹ Здесь уместно привести слова Выготского, сказанные по другому поводу: «...чем более широкий и всеобъемлющий принцип мы возьмем, тем легче его будет натянуть на нужный нам факт. Нельзя забывать только, что объем и содержание понятия всегда находятся в обратно пропорциональной зависимости. И так как объем мировых принципов стремится к бесконечности, их психологическое содержание с той же стремительностью умалется до нуля». Л. С. Выготский. Сознание как проблема психологии поведения. — В сб.: Психология и марксизм. Л., 1925, с. 176.

¹² Это объясняется, по-видимому, непопулярностью идеи развития в этнологии. В то же время ясно, что рассматриваемые параллели должны быть объяснены также и при синхронном подходе.

¹³ Обзор этих работ см. P. R. Dasen, *op. cit.*

¹⁴ П. М. Гринфилд и др. Дж. Брунер пишут: «...некоторые типы среды подталкивают познавательное развитие вперед лучше, раньше и дальше, чем другие. Не похоже на то, будто разные культуры создают совершенно разные, неродственные способы мышления. Причиной этого должно быть принуждение со стороны нашей биологической наследственности. Эта наследственность позволяет человеку достичь такой формы интеллектуальной зрелости, которая способна создать технически высокоразвитое общество». P. M. Greenfield, J. S. Bruner. *Culture and cognitive growth*. *Internat. J. Psychol.*, 1966, 1, p. 105.

тиковалось М. Коулом¹⁵, но и он не объясняет причин совпадения в экспериментальных результатах и, соответственно, в мышлении.

Таким образом, параллели между онтогенезом и историческим развитием мышления до сих пор объяснялись ссылкой либо на далее не раскрываемую наследственность, либо на «всеобщие законы органического развития» как эвристический принцип. Ни то, ни другое объяснение не является удовлетворительным.

Наше дальнейшее рассуждение строится на двух основных положениях. Во-первых, мы будем исходить из того, что структура и психологические механизмы вербального мышления определяются не наследственностью и не функционированием мозга (которое является необходимым условием, но не детерминантой мышления и его развития), а различными видами практической и теоретической деятельности людей¹⁶. Соответственно, различные культуры толкают онтогенез мышления не «вперед», как полагают Гринфильд и Брунер, а по направлениям, определяемым распространенными в них видами деятельности, которые порождают определенные типы мышления. Деятельность определяет как различия в мышлении людей в разных культурах, в разные исторические эпохи, так и общее, т. е. то «психическое единство человечества», которое обычно просто постулируется, причем ссылаются либо на далее не раскрываемую наследственность (Гринфильд и Брунер), либо на столь же мало раскрываемые «универсальные принципы работы мозга» (К. Леви-Стросс¹⁷). Таким образом, различное и общее в мышлении — в том числе совпадения между онтогенезом и историческим развитием мышления — оказываются в одной и той

¹⁵ «...я никак не могу понять познавательный статус тех людей, кто не решает задач на сохранение количества. Представьте себе такое исследование среди людей, живущих в полупустынной местности, где время от времени ощущается острый недостаток воды и где о способности местных жителей обнаружить скудные источники воды рассказывают легенды (например, австралийских аборигенов). Должны ли мы поверить, что взрослые местные жители наливают воду в узкие банки, чтобы «воды было больше»? Считают ли они, что теряют часть воды, когда переливают ее из ведра в банку? Мне кажется, они бы давно вымерли. По-моему, также трудно представить себе, чтобы они не могли продумать какое-либо действие и обратное действие. Но если мы должны перенести объяснение отрицательных результатов женевских детей на взрослых традиционных людей (заметьте, я не спорю с тем фактом, что многие взрослые традиционные испытуемые показывают отрицательные результаты в сохранении количества в экспериментальной ситуации), то какое мы еще можем делать заключение?» M. Cole. *An ethnographic psychology of cognition*. Paper delivered at the Conference on the Interface between Culture and Learning. Honolulu, February, 1973.

¹⁶ А. Н. Леонтьев. Карл Маркс и психологическая наука. — «Вопр. психол.», 1968, № 5, с. 3—16; его же. Проблема деятельности в психологии. — «Вопр. филос.», 1972, № 9, с. 95—108.

¹⁷ C. Lévi Strauss. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, 1962, pp. 129—130; его же. *Structuralism and ecology*. Soc. Sci. Inform., 1973, 12, p. 22.

же плоскости объяснения, — и то, и другое следует объяснять через деятельность. Мышление рассматривается в теории деятельности А. Н. Леонтьева как созидательный, продуктивный процесс. Такой подход представляется теоретически обоснованным, поскольку он исходит из анализа функций мышления¹⁸, и методически плодотворным, поскольку он позволяет строить гипотезы о распространенных в тех или иных обществах типах мышления на основе существующих в них видов деятельности и их продуктов, — текстов культуры.

Во-вторых, в настоящей работе принимается положение Л. С. Выготского¹⁹ о том, что развитие вербального мышления заключается в последовательном переходе от одних способов употребления слова в мышлении к другим, качественно иным. Соответствующая типология была разработана Выготским при эмпирическом исследовании онтогенеза мышления, но он считал ее применимой также к историческому развитию мышления и высказал предположение о том, что мышление в традиционных обществах — как и мышление европейских школьников примерно до 14 лет — носит комплексный характер²⁰. Однако причина такого совпадения и, соответственно, теоретическая правомерность высказанного предположения оставались нерассмотренными.

Исходя из этих двух положений, причину существования параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления следует усматривать в совпадении деятельностей, усваиваемых последовательно как в развитии ребенка, так и в истории общества, а их содержание — в совпадении соответствующих этим видам деятельности способов употребления слова в мышлении. Необходимо также учитывать еще два обстоятельства: во-первых, число возможных способов употребления слова в мышлении, по-видимому, невелико; во-вторых, для появления (по крайней мере некоторых) новых типов мышления необходимо, чтобы уже существовали определенные иные типы мышления.

Из большого количества совпадений между развитием детского мышления и историческим развитием мышления мы выбираем здесь для анализа лишь небольшую часть. За рамками работы оказываются такие явления, как анимизм и магия у детей и в традиционных обществах и др.

¹⁸ Этим теория деятельности отличается от социологического подхода к мышлению у представителей французской социологической школы, при котором осталось непонятным, для чего «коллективные представления» отражают структуру общества.

¹⁹ Л. С. Выготский. Избранные психологические исследования. М., Изд-во АПН РСФСР 1956.

²⁰ Л. С. Выготский и А. Р. Лурия. Этюды по истории поведения. Обезьяна, примитив, ребенок. М.—Л., ГИЗ, 1930, с. 99; Л. С. Выготский. Избранные ..., с. 189.

В опубликованных за последние годы экспериментальных исследованиях мышления в традиционных обществах²¹ отмечаются следующие четыре группы совпадений результатов взрослых испытуемых из традиционных групп с результатами европейских детей:

1. Испытуемые из традиционных групп не решают силлогизмов²². Они пытаются представлять себе конкретную ситуацию, соответствующую содержанию силлогизма, и требуют для этого дополнительных сведений об обстоятельствах дела, либо отвечают на вопрос на основе прежних знаний.

2. В опытах с классификацией предметов и картинок у традиционных испытуемых преобладает функциональный способ классификации, не используемый испытуемыми, получившими школьное образование. Однако при определенном построении эксперимента традиционные испытуемые применяют также семантический способ классификации, и основное различие между ними и получившими школьное образование испытуемыми заключается — судя по имеющимся данным — в том, что последние категориально обосновывают созданные ими группы предметов, в то время как первые даже при категориальной группировке ими предметов дают иные обоснования²³.

3. В упомянутых опытах с феноменами Пиаже традиционные испытуемые не решают задач с сохранением количества и других задач, решение которых в детской психологии связывают с достижением стадии формальных операций.

4. Исследования самосознания в традиционных обществах показывают, что развитое самосознание там отсутствует²⁴.

Во всех этих опытах результаты традиционных испытуемых существенно похожи на результаты младших европейских школьников, и существенно отличаются от результатов как

²¹ Обзор этих работ содержится в статье: П. Тульвисте. Об экспериментальных исследованиях социально-исторического развития мышления. В сб.: Генетические и социальные проблемы интеллектуальной деятельности. Алма-Ата, 1976, с. 59—70.

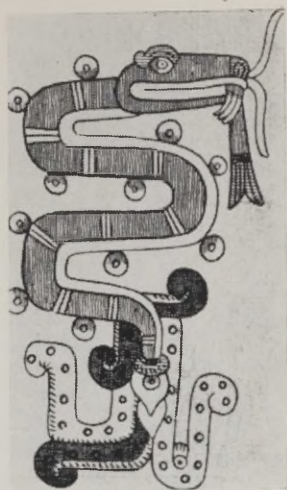
²² А. Р. Лурия, ук. соч., с. 106—121; M. Cole et al., op. cit., pp. 185—195; M. Cole, S. Scribner, op. cit., pp. 160—168. S. Scribner. Recall of classical syllogisms: a cross-cultural investigation of error on logical problems. Unpublished, 1974. Знаменательно, что результаты этих работ полностью совпадают, хотя первая из них проведена в Средней Азии (в начале 1930-х гг.), а остальные — у народности кпелле в Либерии.

²³ M. Cole, S. Scribner, op. cit., pp. 118—121; подробный разбор экспериментов с классификацией см. в нашей указанной статье.

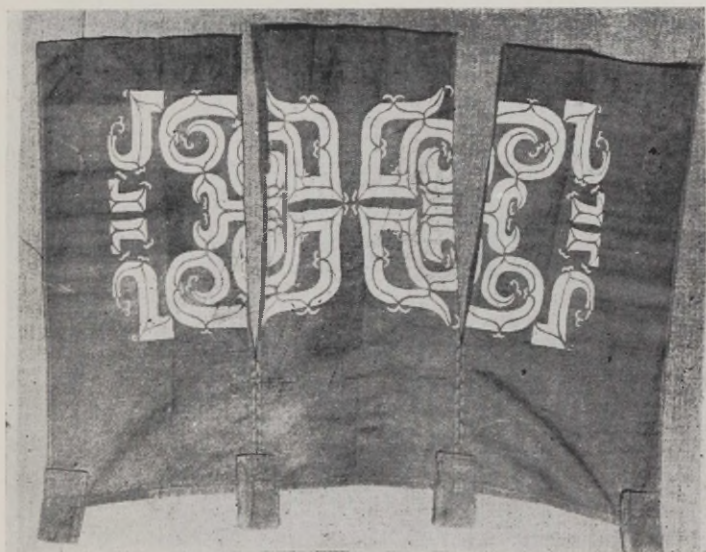
²⁴ А. Р. Лурия, ук. соч., с. 147—162; ср. Дж. Брунер, Р. Олвер, П. Гринфильд (ред.). Исследование развития познавательной деятельности. М., 1971, с. 279: «...волофским детям, не посещающим школу, недостает западного самосознания: они не проводят различия между своими мыслями или утверждением о вещи и самой вещью. Мысль и предмет мысли для них одно и то же». Ср. также P. M. Greenfield, J. S. Bruner, op. cit., p. 92.



1-1. Айнский орнамент на одежде, восходящий, по Л. Я. Штернбергу, к изображению мировой Змеи, соединяющей Небо и Землю.



1-3. Красная Змея. Древне-мексиканский рисунок, близкий к орнаментальному.



1-2. Айнский орнамент на ткани, восходящий к изображению мировой Змеи.



1-4. Змея, пожирающая человека. Древне-мексиканский рисунок.



1-5. Русская вышивка на полотенце с изображением богини и двух всадников, попирающих поверженных врагов.



1-6. Дунайская таблетка II в. н. э. с изображением двух всадников и поверженных врагов под конями богини.



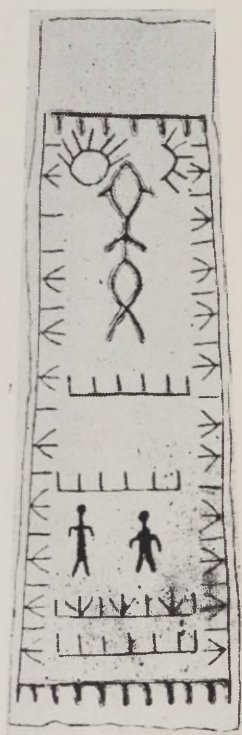
1-7. Дакийская свинцовая таблетка II в. н. э. с изображением всадника, богини и поверженного врага под конем.



1-8. Скифо-сарматское изображение богини, всадника и мирового дерева. Оковка ритона.



I-9. Изображение конного всадника на дакийском золотом шлеме из Аджигиоля (Румыния), IV в. до н. э.



I-10. Кожаный нагрудник кетского шамана с орнаментом (воспроизводящим чередование мужских и женских символов, соотносимых с двойной символической классификацией в кетской картине мира).



I-11. Зевс и Тифон (крылатый дракон со змееобразными когтями). Изображение дракона построено по вертикали: верх соотносится с крыльями, низ — со змеями.



I-12. Адад-Мардук и дракон. Изображение на цилиндрической печати из Британского Музея.



I-13. Аполлон и Пифон.



I-14. Каменный идол с
рогом из Поднепровья.



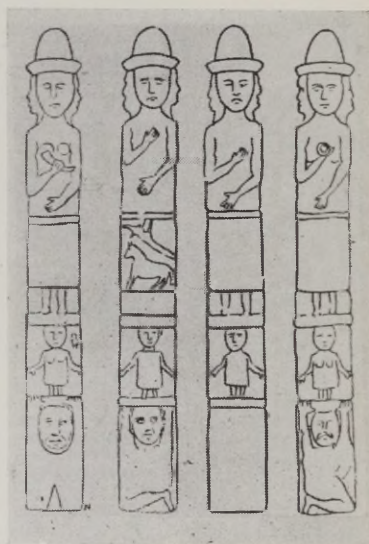
I-16. Геракл побеждает Ахелооса — бога рек
и Оксана (в образе рогатого Змея).



I-15. Каменный идол с рогом из Восточ-
ной Пруссии.



I-17. Четырехгранная колонна, увенчанная головой с четырьмя лицами. Славянский языческий идол, найденный у Гусятина (река Збруч).



I-18. Четыре стороны Збручского языческого идола.



1-19. Геракл побеждает трехглавое чудовище — Гериона.



1-20. Аккадский бог Мардук, преследующий крылатого дракона. Рельеф из Британского музея.



1-21. Аккадские боги, сражающиеся с семигла-
вым драконом.



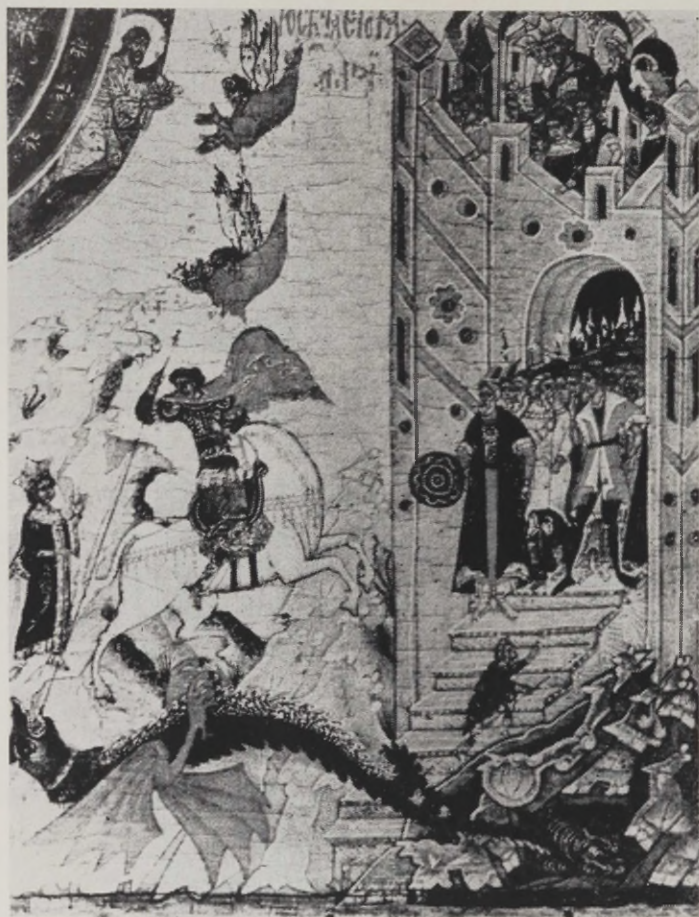
1-22. Хеттский бог Грозы, побеждающий демона-змею.
Рельеф на скале, Малатья.



1-23. Зевс на коне, побеждающий Тифона. Змей приручен к низу.



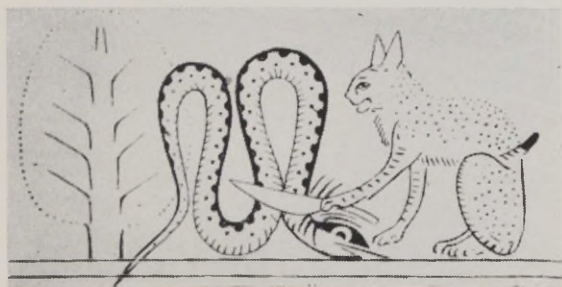
1-24. Чудо Георгия о Змие. Новгородская икона XIV в. из Третьяковской галереи. Георгий, чья голова увенчана диадемой (пережиток иконографии домонгольского времени), поражает копьём дракона. В правом верхнем углу — десница Христа, благословляющая Георгия на подвиг.



1-25. Чудо Георгия о Змие. Первая половина XVI в., Москва. Существенно усложненная композиция, где группа справа составляет второй центр по отношению к Георгию (слева). Отмечается сходство с позднеготическими миниатюрами на ту же тему.



II-1. Чудо Георгия о Змие. Икона конца XIV в. из Русского музея. Дракон, пронзаемый копьем, внизу. Георгий на белом коне, слева от которого (на периферии изображения) — горки. В правом верхнем углу десница Христа.



II-2. Древнеегипетское изображение Бога Солнца Ра, убивающего ножом Змея.



II-3. Спас на престоле, с избранными свя-
тыми на полях. Новгородская икона XIII в.
На боковом поле — среди святых фигура
Георгия и пророка Ильи. На нижнем поле —
оплечные Флор (надпись «Фрол»), Власий
и Лавр (надпись «Лавор»).



II-4. Древнебалканское серебряное изображение конного всадника и медведя (най-
дено в Летнице, Ловеч, Болгария).



II-6. Андромеда, предназначенная в жертву Кету, которого поражает Персей. Греческая вертикальная двухъярусная композиция на вазе.



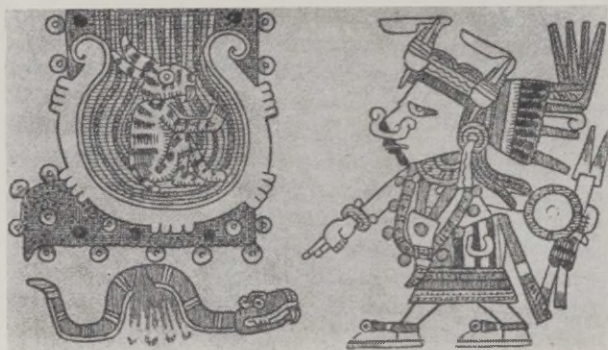
11-5. Иоанн Лествичник, Георгий и Власий. Икона XIII в. из Русского музея. Георгий и Власий размещены по сторонам от Иоанна. Георгий в доспехах, в одной руке у него крест, в другой меч (атрибут воина, связанный с традицией почитания меча у славян).



И-7. Житийная икона Георгия из Русского музея, XIV в. На среднике иконы чудо с царевной Елизаветой (на иконе «Елисава»), за которой следует дракон. Георгий-змеборец устремляется вперед на коне.



II-8. Древнегреческое изображение начала 5 в. до н. э.: Младенец Аполлон на руках своей матери Лето стреляет из лука в змея Пифона. Пифон, извивающийся в расщелине скалы, отделен от него деревьями (трансформации скалы-камня и мирового дерева соответственно). Одна из наиболее полных реализаций универсальной схемы.



II-9. Ацтекское изображение луны, змея и Богини Луны Тлацотлеотль (с орудием-атрибутом в руке, направленным в сторону змея). Рисунок, близкий к орнаментальному.



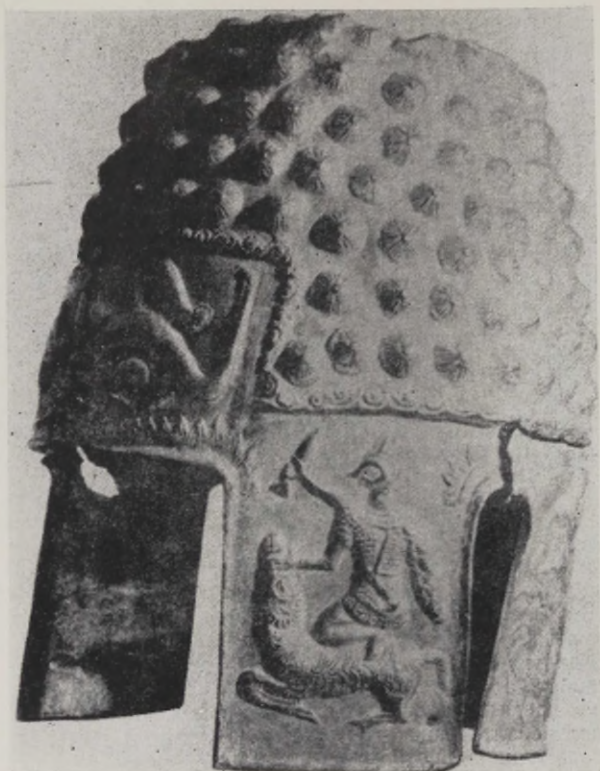
II-10. Позолоченный язык из бронзы с изображением языческого бога с молотом в руках и с рогом (из раскопок в Микульнице, Моравия). Рог, в других случаях являющийся атрибутом Змея, в древнеславянских и древнебалтийских изображениях соотносится с его противником — Богом Грома.



II-11. Позолоченный язык из бронзы с изображением языческого бога (из раскопок в Микульнице, Моравия).



II-12. Бронзовая статуэтка литовского Бога Грома Перкунаса.



II-13. Общий вид гетского золотого шлема (с одним из двух изображений сцены жертвоприношения) из Коцофенешти (Румыния). Начало IV в. до н. э.

II-14. Изображение на гетском золотом шлеме (начало IV в. до н. э.) из Коцофенешти: принесение в жертву рогатого животного. В руке героя, приносящего жертву, клинок.



II-15. Второе изображение на гетском золотом шлеме.



II-16. Древнебалканское изображение конного всадника с занесенным для удара ножом (най-
дено в Летнице, Ловеч, Болгария).



II-17. Серебряное изображение конного всадника с конем (Летница, Ловеч, Болга-
рия).



II-18. Чудо о Флоре и Лавре. Повгородская икона конца XV в. Флор и Лавр стоят на вершине горы по сторонам архангела Михаила. Под архангелом два всадника-коновода. третий всадник ниже к левому углу (греческие имена всех трех всадников содержат в качестве второго элемента греческое название «коня, лошади» и восходят к общенидоевропейскому типу составных личных имен со вторым элементом-названием «коня»). В нижней части иконы, у водоема, лошади с жеребятами.



II-19. Чудо о Флоре и Лавре. XV в. Деталь.



И-20. Чудо о Флоре и Лавре. Последняя четверть XV в. Флор и Лавр стоят по обе стороны от архангела Михаила. Слева ниже их коневоды на конях (уменьшенные согласно иерархическим правилам обратной перспективы).



И-21. Георгий и Федор Стратилат. Шиферный рельеф XI в. из Дмитриевского (Михайлова-Златоверхого) монастыря в Киеве. Георгий, выступающий на рельефе как патрон князя Ярослава, поражает копьём змея.



11-22. Избранные святые. Конец XIV — начало XV в., Новгородская школа. Св. Власий в епископской одежде с книгой в руке; Флор и Лавр в одежде мучеников с крестами в руках. Выше, по обе стороны от изображения Знамения, Богоматери поясные, Илья Пророк и Параскева Пятница. Если в Илье Пророке видят трансформацию дохристианского восточнославянского Бога Грома, то в Параскеве Пятнице соответственно усматривают трансформацию главного женского божества восточнославянского языческого пантеона (Мокоши).



III-23. Флор и Лавр на конях. Последняя четверть XV в., Новгородская школа. Атрибуты Лавра и Флора (масть коня, цвета плаща и хитона) противопоставлены как полярные (белый—темный) и дополнительные (красный—зеленый).



II-24. Древнебалканское изображение человека на колеснице, запряженной конями (Враца).



11-25. Чудо Георгия о Змие. Начало XVI в., Ростово-Суздальская школа. Георгий в развевающемся красном плаще скачет влево на белом коне среди желтых гор, поражая изогнутого крылатого Змия.



II-26. Чудо Георгия о Змие.

взрослых европейцев, так и выходцев из этих же обществ, получивших школьное образование. Самые существенные различия, обнаруженные в межкультурных исследованиях мышления, — различия между людьми со школьным образованием и без него²⁵. В частности, получение школьного образования позволяет детям из традиционных обществ решать силлогизмы; использовать в условиях эксперимента исключительно семантический способ классификации; решать задачи Пиаже; порождает развитое самосознание. В детской психологии все эти достижения связываются с переходом от комплексного мышления к мышлению в «научных», «истинных» понятиях (по Выготскому): силлогизмы относятся к разряду задач, с необходимостью требующих осознания соотношений не только между предметами, но и между понятиями, что по Выготскому возможно лишь для понятийного мышления; результаты опытов с классификацией также говорят о переходе от различных форм комплексного мышления (вплоть до предпонятийного) к мышлению в научных понятиях²⁶; установлено соответствие между переходом к понятийному мышлению и достижением стадии формальных операций по Пиаже²⁷; наконец, появление развитого самосознания в онтогенезе совпадает во времени с переходом от предпонятийного к понятийному мышлению²⁸. Следует также добавить, что все эти изменения, происходящие в мышлении людей в традиционных обществах вследствие введения школьного образования, до сих пор не получили в межкультурных исследованиях удовлетворительного объяснения, а потому соблазн перенести на историческое развитие мышления объяснения и типологию, разработанные при изучении онтогенеза, особенно велик. Однако, как уже отмечено, правомерность такого переноса должна быть доказана.

В чем причина появления у ребенка в определенной последовательности определенных типов словесного мышления? Проблему эту отнюдь нельзя считать решенной²⁹, но в последние годы появилось больше работ, в которых развитие мышления связывается не с возрастом, а с деятельностью ребенка.

²⁵ Ср. P. Greenfield, J. S. Bruner, *op. cit.*

²⁶ Еще Выготский указывал, что метод классификации непригоден для проведения различия между предпонятийным и собственно понятийным мышлением, поскольку предпонятие и понятие по объему совпадают; о предпонятийном характере мышления традиционных испытуемых можно при настоящих опытах судить лишь по указанным данным о самоотчете испытуемых.

²⁷ П. Я. Гальперин. К исследованию интеллектуального развития ребенка. — «Вопр. психол.», 1969, № 1, с. 15—25.

²⁸ Л. С. Выготский. Избранные соч. с. 482; Дж. Брунер и др., *ук. соч.*, с. 136.

²⁹ См., напр., П. Я. Гальперин, *ук. соч.*, с. 15; Д. Б. Эльконин. К проблеме периодизации психического развития в детском возрасте. — «Вопр. психол.», 1971, № 4, с. 10.

Ограничимся рассмотрением лишь последней стадии, по Выготскому, — собственно понятийного мышления. Причину ее появления Выготский усматривал в школьном обучении³⁰, которое «... качественно отлично от обучения в широком смысле. В школе перед ребенком стоит специальная задача: овладеть основами наук, т. е. системой научных понятий»³¹. Таким образом, понятийное мышление представляет собой специфическую форму мышления, которая появляется при усвоении и применении специфических — научных — знаний. Именно эту сторону в концепции Выготского подчеркивают Д. Б. Эльконин и В. В. Давыдов: «Оригинальным у Л. С. Выготского является не общее положение о развивающей роли обучения, а то, что источник этой роли он видел в содержании усваиваемых знаний, в усвоении научных, а не эмпирических понятий, которые требуют и особой формы обучения»³².

Главная особенность мышления в научных понятиях заключается в том, что научные понятия осознаются ребенком, — в отличие от единиц всех форм комплексного мышления, при которых осознаются предметы, представленные в понятии, но не само понятие. «Абстракция и обобщение своей мысли принципиально отличны от абстракции и обобщения вещей», — пишет Выготский³³. Эта способность к рефлексии, впервые появляющаяся у ребенка при усвоении научных понятий, затем переносится и на житейские понятия. Осознание определяется Выготским как «... акт сознания, предметом которого является сама же деятельность сознания»³⁴. «... осознать какую-нибудь операцию — это значит перевести ее из плоскости действия в плоскость языка, т. е. воссоздать ее в воображении, чтобы можно было выразить ее словами»³⁵. Очевидно, осознание мыслительной деятельности требует словесных знаний о существовании и протекании этой деятельности. Функцию осознания следует видеть в осуществлении контроля над мышлением.

Таким образом, появление у ребенка способности к осознанию собственных мыслей, к рефлексии, ставится в зависимость от существования в той или иной культуре таких текстов, усвоение, применение и порождение которых осуществляется при осознании не только явлений внешнего мира, но и понятий и

³⁰ Л. С. Выготский. Избранные ... с. 228, 315.

³¹ А. Н. Леонтьев, А. Р. Лурия. Психологические воззрения Л. С. Выготского. — В кн.: Л. С. Выготский. Избранные ... стр. 20, — о позиции Выготского.

³² Д. Б. Эльконин, В. В. Давыдов, ред. Возрастные возможности усвоения знаний (младшие классы школы). М., 1966, с. 37, а также ... 32.

³³ Л. С. Выготский. Избранные ... с. 304.

³⁴ Там же, с. 246.

³⁵ Там же, с. 236.

операций, при помощи которых эти явления осознаются. Специфичность мышления в осознанных, научных понятиях до сих пор недостаточно учитывается исследователями по той, вероятно, причине, что в Европе и Америке все нормальные дети посещают школу и потому достижение этой стадии развития представляется «естественным», вытекающим из «самого развития» мышления ребенка. Однако, если наше рассуждение верно, то и причина появления этого типа мышления, и его специфика определяются культурой. В таком случае приведенные выше, а также некоторые иные параллели между мышлением традиционных испытуемых и детей объяснялись бы отсутствием как у тех, так и у других одного специфического типа мышления, — мышления в осознанных понятиях. Так можно было бы считать, если бы оказалось, что в традиционных обществах не существует таких видов деятельности, и, соответственно, таких типов текстов, которые порождают и предполагают мышление в осознаваемых понятиях.

Но имеем ли мы достаточные основания утверждать, что таких видов деятельности и типов текстов в традиционных культурах не существует, и потому мышление в осознанных понятиях, рефлексивное мышление появляется в них впервые с распространением школьного образования? Можно ли считать, что тексты традиционных культур, в том числе т. н. «этнонауки», порождены различными типами комплексного мышления? Обратимся к этнологическим исследованиям. Наиболее подробное сравнение между африканской традиционной мыслью и современной наукой проведено Р. Хортоном³⁶, усматривающим между ними — кстати — ряд общих черт, не замеченных другими авторами. Основным различием Хортон считает то, что в африканской мысли нет альтернативных понятийных систем, есть лишь одна, общепринятая. Все знания находятся внутри этой системы, и не может быть знания о самой системе. Соответственно, люди в традиционных обществах не могут противопоставлять свои идеи о реальности самой реальности. Нет знания о том, что одну и ту же реальность можно объяснять по-разному, причем сама реальность остается неизменной. Объясняя явления внешнего мира, они не обращают внимания на то, как они это делают, по каким правилам, при помощи каких приемов и т. д. Поскольку нет альтернативных систем объяснения, то нет и необходимости выбирать между ними, и, соответственно, не встает вопрос о правилах мышления. Согласно Хортону, этим объясняется отсутствие в традиционных обществах логики и философии, в то время как существует целый ряд «этнонаук» о внешнем мире. Само мышление и его отношение к внешнему миру не становятся проблемой. Другими слова-

³⁶ R. Horton. African traditional thought and Western science. Africa, 1967, 37, pp. 50—71; 155—187.

ми, африканская традиционная мысль не знает рефлексии над собой.

Анализ, проведенный Хортоном, позволяет считать, что понятия и операции, при помощи которых познается внешний мир, в традиционных культурах сами не становятся объектом познания. Если Хортон прав, то, например, этноботанические и этнозоологические классификационные системы могут быть сколь угодно богатыми и подробными, не в этом заключается их отличие от классификационных систем современной науки, но они не должны включать в себя знания о правилах построения классификационных систем, о различии между порядком вещей в природе и их классификацией и т. д. Этнозоолог не должен рассуждать так, как это делает Ламарк в начале своей «Философии зоологии»: «Везде в природе, где человек стремится приобрести познания, ему приходится употреблять особые средства, то, что я называю искусственными приемами в естественных науках — приемами, которые отнюдь не следует смешивать с законами и действиями самой природы. Ничего подобного природа не создала; и вместо того, чтобы обманывать себя, смешивая свои создания с ее творениями, нам следует признать, что классы, отряды, семейства, роды и наименования — средства нашей изобретательности...»³⁷ Исследования этноботанических классификационных систем действительно показывают, что люди в традиционных обществах не могут указать критерия классификации, и не определяют применяемых при классифицировании понятий³⁸. Нет сомнения, что в таком случае нельзя говорить об осознании правил построения классификационных систем. Осознаются растения, но не понятия, при помощи которых они классифицируются.

Если выводы Хортона оказываются состоятельными в случае «этнонаук», то тем более следует думать, что в традиционных обществах происходят без рефлексии иные виды теоретической деятельности, которые и в Европе рефлексии не предполагают. Соответственно, можно считать, что усвоение «этнонаук», фольклорных текстов и т. д. в традиционных обществах не требует от ребенка осознания элементов и операций мышления, отделенности понятий от той реальности, которая в них представлена.

Возникновение рефлексивного мышления издавна связывается с Древней Грецией. Появились тексты, понимание и порождение которых предполагает сознательный контроль над мышлением, что возможно лишь при осознании элементов мысли, соотношений между ними, правил их комбинирования. Пре-

³⁷ Ламарк. Философия зоологии. М.—Л., «Биомедгиз», 1935, с. 30, 32.

³⁸ P. H. Raven, B. Berlin, D. E. Breedlove. The origins of taxonomy. Science, 1971, 174, pp. 1210—1213.

образовалась система обучения. Принятый нами функциональный подход к мышлению заставляет думать, что онтогенез мышления в принципе не может привести к появлению мышления в научных, осознаваемых понятиях, если в культуре нет текстов, требующих этого типа мышления, и если развитие мышления ребенка не направляется соответствующим образом. Мышление в научных понятиях не представляет собой универсальной стадии развития, к которой с необходимостью должно прийти всякое мышление в своем онтогенезе или историческом развитии. Отсутствие этого типа мышления также нисколько не мешает существованию в традиционных обществах сложнейших видов практической и теоретической деятельности и соответствующих текстов, не предполагающих рефлексивного мышления.

Таким образом, рассмотренные совпадения в экспериментальных результатах взрослых испытуемых из традиционных групп и европейских детей можно объяснить отсутствием как у тех, так и у других одного специфического типа мышления — мышления в научных понятиях. Появление в онтогенезе этого типа мышления определяется содержанием тех знаний и умений, усвоения которых ребенком добивается общество. Отсутствие у европейских младших школьников мышления в научных понятиях вызвано, прежде всего, соответствующим построением школьных программ. Экспериментальные работы П. Я. Гальперина, Д. Б. Эльконина, В. В. Давыдова и др. показывают, что время появления мышления в научных понятиях определяется именно программами и дошкольным воспитанием ребенка, а не диктуется его биологическими возрастными возможностями³⁹. Тексты традиционных обществ этого типа мышления не предполагают, и — судя по имеющимся данным — оно появляется там лишь с введением школьного образования.

В какой мере можно таким же образом объяснить другие совпадения между онтогенезом и историческим развитием мышления? Видимо, их также следует рассматривать как результат усвоения ребенком существующих в обществе старых и новых типов мышления. Возможно, не удастся обнаружить такой культуры, в которой отсутствовали бы те или иные типы комплексного мышления (их соотнесение с видами теоретической и практической деятельности является отдельной большой проблемой). Но из этого вовсе не следует, будто эти типы мышления можно объяснить ссылкой на биологически понимаемое «психическое единство человечества». Ввиду социальных и культурных преобразований рефлексивное мышление вскоре также может оказаться среди универсалиев, и может тогда представиться

³⁹ См., напр., П. Я. Гальперин, ук. соч., Д. Б. Эльконин, В. В. Давыдов, ук. соч.

столь же «естественным» и «наследственно предопределенным», как и другие типы мышления.

Примененная в настоящей статье схема чрезвычайно упрощена. Усвоение ребенком определенного типа мышления представляет собой сложный и длительный процесс, в ходе которого, среди прочего, уточняется сфера его применения в данной культуре. Открытым остается вопрос о том, насколько «обязательной» является обнаруженная в исследованиях онтогенеза последовательность усвоения отдельных типов мышления. Наконец, очень мало известно о том, какие типы мышления вообще существуют хотя бы в «современных» обществах, каковы их функции и структура. Однако именно параллельное изучение онтогенеза и исторического развития мышления позволяет с уверенностью говорить об исторической гетерогенности мышления в любых обществах ⁴⁰ и переходить к ее подробному анализу.

⁴⁰ П. Тульвисте. Об исторической гетерогенности мышления. — В сб.: Психика человека в единстве теории и практики. Тарту, 1975, с. 40—42.

СТРУКТУРНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К СЕМАНТИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА В ДИАХРОНИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

В. В. Иванов, В. Н. Топоров

I. Теоретические предпосылки

Развитие общей науки о знаковых системах (семиотики) предполагает возможность рассмотрения различных знаковых систем (естественный язык, искусственные языки науки, литература, фольклор, музыка, танец, миф, ритуал, архитектура, изобразительное искусство и т. д.) и текстов, состоящих из соответствующих знаков (фразы естественного языка, формулы научного языка, романы, поэмы, стихотворения, народные песни, сказки, симфонии, оперы, балеты, предания о богах и культурных героях, обряды, здания, изваяния, картины и т. д.), с некоторой единой точки зрения. Одним из очевидных свидетельств тенденции к единообразному рассмотрению всех этих областей может служить складывающееся внутри каждой из них понятие «языка» («язык живописи», «язык кино», «язык музыки» и т. п.) Тем самым подтверждается роль естественного языка как основной модели для всех этих областей. В этом смысле употребление слова «язык» в указанных сочетаниях не только метафора, но и дополнительное подтверждение закономерности соотношения этих «языков» с основными особенностями естественного языка. В частности, как и в естественном языке, в каждой из указанных знаковых систем есть 1) набор основных единиц (словарь) и 2) правила их сочетания и преобразования в тексте (грамматика). Наряду со знаковыми системами, где единицы, входящие в набор, всегда наделены самостоятельным значением (как слова языка), существуют и системы, элементы которых сами по себе лишены самостоятельного значения, но служат для различения единиц, обладающих самостоятельным назначением или особой функцией (такова служебная роль букв письменного языка или фоном устного языка, с помощью ко-

торых различаются слова; элементов, на которые при анализе можно разложить орнамент, произведения нефигуративной живописи, музыкальную мелодию и т. п.) Далее, к числу существенных общих характеристик всех этих знаковых систем относится наличие у них нескольких аспектов: 1) семантического, который определяется через отношение данной системы к любым «иноязычным» фактам, под которыми могут иметься в виду либо элементы и тексты другой системы, либо все те явления, которые лежат за пределами знаковых систем, но могут описываться и перерабатываться ими; 2) синтаксического, который определяется внутренними структурными соотношениями единиц в пределах самой системы и соответствующих текстов; 3) прагматического, который определяется соотношением между единицами системы и текстами, из них состоящими, с одной стороны, и потребителями этих текстов, с другой стороны.

Применительно к изучению изобразительного искусства обращает на себя внимание многократно сказывавшаяся тенденция рассматривать каждый из этих аспектов изолированно. Традиционная история искусств, включая и искусствоведческую критику, ориентировались прежде всего на прагматическую ценность произведения искусства, рассматривая его в определенном культурно-историческом аспекте (ср. готическое искусство, изучавшееся в плане восприятия его средневековым сознанием). Другая искусствоведческая традиция, связываемая обычно с именем Вёльфлина и весьма популярная в мировом искусствоведении в последние десятилетия, исследовала преимущественно синтаксическую структуру, т. е. отношение элементов внутри картины или даже способы разграничения картины и внешнего по отношению к ней пространства (ср. работы последнего времени о рамке как элементе эстетической структуры)¹ Что же касается семантического аспекта, который в строго синтаксических исследованиях полностью исключался из рассмотрения, как и в аналогичных опытах дескриптивной лингвистики, то он в очень слабой степени был отграничен от прагматического аспекта. Семантика живописного произведения в сильной степени осмыслялась в зависимости от психологии конкретного его восприятия, в частности, критиком-искусствоведом. В качестве наиболее насущной задачи в настоящее время выдвигается исследование тех семантических характеристик живописного произведения, которые не зависят от индивидуального восприятия, в некоторой степени являются нормативными для всего коллектива, подобно значению слова в словаре. Точно так же, как при изучении слова в лингвистической семантике приходится отвлекаться от отдельных нюансов (которые сами по себе могут быть весьма важны, например, с психологической точки зрения, имеющей в виду не столько язык, сколько психологию говоря-

щего индивида), так и при семантической интерпретации произведения изобразительного искусства на определенном этапе необходимо жертвовать всей возможной полнотой описания семантики. Зато при таком подходе выявляется некая общая семантическая сеть отношений, дающая возможность строгого и исчерпывающего описания в заданных пределах и не закрывающая путей к дальнейшему более полному и детализированному семантическому описанию. Вместе с тем преимущество такого подхода состоит в том, что элементам этой семантической сети соотношений сопоставлены элементы синтаксической (формальной) структуры. Этим придается достаточная строгость семантическому описанию, так как его результаты контролируются данными синтаксического описания. Аналогичную эволюцию проделала и современная лингвистика, где на основании хорошо разработанного аппарата синтаксического описания в последние десятилетия строятся семантические модели, проверяемые посредством их сотнесения с чисто синтаксическими. В то же время современная лингвистика через стадию четкого разграничения синхронного описания и диахронического (исторического) исследования пришла к преодолению их антиномического противопоставления и склонна теперь видеть глубокую взаимозависимость обоих этих видов описания, что в конечном счете сулит важные результаты как для синхронического, так и для диахронического исследования. В частности, один из основных выводов состоит в том, что последовательный синхронный анализ приводит к установлению таких схем (реально существующих или идеализированных), которые в то же время оказываются фрагментами чисто диахронических схем, т. е. отражают более ранние этапы развития языка. С другой стороны, анализ диахронических схем оказывается полезным и для собственно синхронного описания языка. Эти выводы, основанные на современных достижениях лингвистики, наиболее технически развитой среди наук семиотического цикла, поучительны и для специалистов, занимающихся другими знаковыми системами, в частности, искусством.

Для искусствоведов особый интерес может представлять выявленная в общей семиотике закономерность превращения знаков-символов с четкой семантикой в знаки, несущие преимущественно синтаксическую функцию и постепенно превращающиеся в служебные элементы. Такова эволюция всех систем письма от первоначального рисуночного письма, которое можно рассматривать и как одну из архаических форм изобразительного искусства, через иероглифику и слоговое письмо к буквенным алфавитам, где отдельные буквы не имеют уже самостоятельного значения. В естественном языке такую же эволюцию претерпевают многие полнозначные слова, в частности, названия частей тела, превращающиеся в грамматические служебные элементы, например, предлоги (ср. *среди* — сердце, *внутри* —

нутро и т. д.). В ряде последних искусствоведческих и семиотических работ показано, что та же тенденция определяет историю архитектуры, полюсами которой являются, с одной стороны, архитектурные сооружения с четкой семантизацией как целого, так и деталей, а с другой стороны, постройки, которые и в своих частях и целиком не имеют других функций, кроме служебных² Ср. отчетливое проявление символических функций в основных типах древневосточных архитектурных сооружений, выступающих обычно в качестве основной модели вселенной — египетские и древнецентрально-американские пирамиды, зиккураты Двуречья, древнеиндийские ступы, раннекитайские пагоды и т. п.; античный храм, как и — шире — структура города, представляемые как образ мира (*imago mundi*) или как образ социальной структуры; преобразованное отражение сходной традиции в раннехристианской храмовой архитектуре и в готике; соединение языческих пережитков и христианских представлений в семантике крестьянской избы и ее деталей и т. д. Наиболее изученной в искусствоведении с этой точки зрения следует считать эволюцию орнамента, хотя она далеко не всегда формулировалась в контексте, позволяющем ее соотнести с этой общей закономерностью. Одним из предвидений современного структурно-типологического подхода можно считать опубликованную в начале XX века известным археологом А. А. Бобринским работу, в которой орнаменты многих традиций Евразии возводились к соединению универсальных символов (т. е. элементов семантического словаря) — таким, как змея, птица³ и т. п. При дальнейшем развитии этого подхода было обнаружено, что эти символы в наиболее полном контексте приурочены к схеме мирового дерева, самому универсальному символу, представленному во всех культурных традициях Старого и Нового Света, начиная с определенного времени⁴. В некоторых случаях удастся установить связь орнамента, знаков-символов, из которых он возникает, и мифа, где в той же традиции словесно описываются те же знаки-символы. Так, в работе крупнейшего этнографа Л. Я. Штернберга было показано, что айнский орнамент в разных его вариантах восходит к изображению мировой змеи, соединявшей Небо и Землю⁵, и в этом смысле подобной мировому дереву в других традициях. Из более близких примеров можно привести изображения на русских вышивках, анализ которых, хотя и более сложным путем, приводит к реконструкции мифа, который известен в других (более полных) отражениях и в общих чертах рассматривается ниже. Разные этапы развития орнамента от полупиктографических надписей до чисто декоративных украшений (при хорошем сохранении семантики, осознаваемой всем коллективом) отмечены у сибирских народов, в частности, у енисейских кетов. Обращает на себя внимание, что у этих народов орнамент чаще всего приурочен к предметам, имевшим сакральную функцию (шаманские бубны

и одежда, дверцы лодок, спинки саней и т. д.). Тем самым дополнительно подтверждается связь знаковой системы, из которой развивается орнамент, с ритуалом. Для древнейшего времени план содержания этих обеих систем знаков практически совпадает. Поэтому искусствоведение, ориентированное на изучение ранних этапов в развитии подобных форм изобразительного искусства, при их семантической интерпретации нуждается в сотрудничестве со структурной антропологией. Последняя все более связывает себя с изучением именно семантики ритуалов и мифов.

В новейших исследованиях по структурной антропологии развиваются идеи, намеченные еще в классической книге В. Я. Проппа «Морфология сказки»⁶. Речь идет прежде всего о понятии трансформации некоей основной схемы, вскрываемой в разных вариантах, позволяющих ее вывести в качестве инварианта. Представление об инварианте, сохраняющемся при всех преобразованиях данного типа и определяемом всей совокупностью этих преобразований, становится все более продуктивным в современной науке. Важность этого подхода для структурной антропологии, изучающей ритуал, мифы, нарративные изображения, эпос, сказки, обрядовые тексты (от песен и заговоров вплоть до таких вырожденных форм, как небывальщины и нелепицы, заумные тексты, детские игры и т. д.), заключается в том, что с помощью этих понятий, по-первых, удается восстановить с наибольшей, ранее недоступной полнотой синхронную схему, лежащую в основе всех текстов определенного типа, во-вторых, удастся интерпретировать и в синхронном и в диахроническом плане восстановленную таким образом схему, содержащую правила развертывания текстов, и, в-третьих, на основе этих реконструкций можно сделать важные наблюдения над отдельными этапами эволюции соответствующих текстов и лежащих в их основе других знаковых систем. При изучении истории как этих словесных текстов, так и соответствующих изображений, представляется целесообразным использовать понимание эволюции как результата несовершенной передачи (из-за наложения помех, или шумов в теоретико-информационном смысле) первоначального сообщения. С этой точки зрения проблема инварианта и трансформации может быть переформулирована как проблема инварианта и «возмущений» (или помех). Такое же понимание эволюции как результата наложения шума при передаче текста может быть предложено и для всего комплекса семиотических дисциплин, которые тем самым образуют нечто единое с циклом современных естественных наук, имеющих дело с объектами, развивающимися во времени (астрофизика и космогонические теории, основанные на общей теории относительности, геология, эволюционная биология и т. д.) и предполагают возможность некоего общего под-

хода к себе, при котором объяснение синхронной типологической классификации дается в диахронии.

С точки зрения теоретико-информационной переформулировки эволюции как результата несовершенной передачи сообщения следует обратить особое внимание на некоторые принципы построения мифологического текста и соответствующих ему изображений нарративного характера (т. е. передающих средствами изобразительного искусства тот же сюжет, что и в мифе), которые направлены на обеспечение помехоустойчивости и в этом смысле могут называться консервирующими механизмами. К числу последних относится прежде всего наличие единой структуры, где каждый элемент (или функция) предполагают наличие другого, за ним следующего в цепочке, что обеспечивает определенную устойчивость. Она, в частности, основана на необходимости сохранения исходного смысла и на обязательности следования некоторой норме синтагматического построения, включающей требование синтагматической осмысленности. Так, в рассматриваемых ниже мифах о Змееборце, часто выступающем как Бог Грозы, и в соответствующих нарративных изображениях при наличии некоторых основных элементов словаря (Змей, его Противник, мировое дерево, женский персонаж, родственно связанный с Противником Змея, птица, другие животные или гибридные образы типа драконов и т. д.) устанавливаются отношения импликации между ними: если на изображении есть мировое дерево, то обычно к разным его частям приурочиваются те или иные животные из словаря; если птица приурочена к верху мирового дерева, то Змей — к низу его; если есть женский персонаж, то слева или справа от него располагается мужской персонаж, ему родственный и т. д.

Другое средство обеспечения единства всего мифа и соответствующего изображения состоит в том, что основные персонажи классифицируются по одним и тем же параметрам. Внутри же этих единых параметров они описываются или сходно или прямо противоположно с заменой одного признака на полярно противопоставленный ему. В индоевропейском мифе о поединке Громовержца с его противником обоим персонажам приписываются такие общие атрибуты, как огонь, вода, камень, дерево, скот, рога, шерсть, богатство, числовые константы и т. п., при том, что в конкретных узлах мифа и некоторых изображениях эти атрибуты принадлежат то одному, то другому персонажу и могут в ходе развертывания мифа переходить от Громовержца к его Противнику и обратно (ср. рога в качестве атрибута Бога, например, на старых славянских и литовских изображениях, и образ рогатого Змея, например, как противника Геракла в древнегреческом искусстве при типологически сходных образах в древнеамериканском искусстве и в соответствующих мифах; роль четырехглавого Бога на збручской колонне и многоглавости противника Бога, например, в древнегреческой традиции).

Другой вариант устойчивого размещения атрибутов внутри единых параметров представлен серией бинарных противопоставлений, каждый из членов которых (или вся цепь соответствующих членов) закреплён за одним из двух персонажей. Для рассматриваемого мифа особенно характерны противопоставления верха и низа, правой и левой стороны, неба и земли, огня и воды, мужского и женского, благоприятного и неблагоприятного и т. д. В сценах поединка обоих противников они нередко располагаются по горизонтали вправо и влево друг от друга (ср. изображения на рельефе бога Мардука, сражающегося с крылатым драконом), тогда как в сценах поражения Змея противники противопоставляются по вертикали: один вверху, другой внизу (от архаических примеров типа хеттского рельефа из Малатьи вплоть до икон, где конь Змеборца, обычно св. Георгия, попирает дракона, находящегося внизу)

Самый принцип подобных бинарных противопоставлений в равной мере характерен как для архаических образцов мифологии и ритуального искусства, так и для произведений классического и современного искусства, которое при всем стремлении к противопоставлению себя предшествующим образцам, сохраняет, а иногда и демонстрирует в более обнаженном виде основную универсальную сеть бинарных оппозиций (ср. осознание этого факта в концепции полярных противопоставлений у теоретиков Bauhaus'a, ссылавшихся на древнеиранскую традицию, подобно тому как Эйзенштейн в связи со своими искусствоведческими анализами ссылался на древнекитайскую теорию полярных противопоставлений *инь-ян* и на ее развитие в японской эстетике)⁷ Разные этапы эволюции искусства могут характеризоваться разной степенью выявленности этого бинаризма и — соответственно — отчетливости симметрических и антисимметрических построений в искусстве (последние наиболее полную форму находят в геометрическом орнаменте и декоративных построениях, разобранных в известной книге математика Г. Вейля⁸). Архаические формы искусства, как и мифы, могут целиком быть описаны набором бинарных противопоставлений, универсальным для разных традиций, тогда как в эпохи, характеризующиеся наибольшим количественным усложнением формы (александрийское искусство, маньеризм, барокко и т. д.), основная сеть бинарных противопоставлений все более отступает на задний план, в результате чего возникают дополнительные трудности, связанные с исследованием нормативной семантики произведения искусства (это в свою очередь определяется иными семантическими установками художника и изменением соотношения между ролью семантических и синтаксических элементов в картине, приближающейся тем самым к эстетическому аналогу неинтерпретируемого исчисления). Характерно, что в такие эпохи художественного развития наблюдается отказ и от уни-

версальных архетипических образов (как мировое дерево), которые строятся из наложения друг на друга нескольких бинарных оппозиций. В предшествующие же эпохи достаточно хорошо сохраняются как бинарные оппозиции (ср., например, работы Вёльфлина и его последователей об оппозиции правый — левый в искусстве Ренессанса⁹), так и сами универсальные образы, при возможности новой семантической интерпретации архетипических схем (ср. образ распятия в христианском искусстве, типологически сопоставимый с хорошо известным символом человека на мировом дереве или Будды у мирового дерева, но введенный в совершенно иной культурно-исторический контекст).

Представляется, что выявление в структуре и семантике произведений изобразительного искусства двоичных оппозиций и построенных на их основе универсальных образов может открыть новые перспективы для контактов искусствоведения с другими современными науками о человеке, выявляющими все более фундаментальную роль двоичных оппозиций для отдельных знаковых систем (естественный язык, миф, ритуал и т. д.). в связи с чем возникает вопрос о генетических предпосылках их образования. Тот же вопрос ставится и по отношению к универсальным образам. В этом контексте искусствоведение может способствовать углублению понимания самой природы человека, а также помочь по-новому взглянуть на разные этапы развития искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Менр Шапиро. Некоторые проблемы семиотики ритуального искусства. Пространство изображения и средства создания знака-образа. — В сб.: Семиотика и искусствоведение. М., 1972; Б. А. Успенский. Поэтика композиции. М., 1970, с. 185—188.

² M. Wallis. Semantic and Symbolic Elements in Architecture. — «Semiotica», VIII, 1973, № 3; Michel Mourlet. Les architectes visionnaires. — «La Nouvelle revue française», Mai, 1973, 245 и др.

³ А. А. Бобринский. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии. — «Труды Ярославского областного съезда (исследователей истории и древностей Ростово-Суздальской области)». М., 1902.

⁴ Е. Р. Шнейдер. Казакская орнаментика. — В кн.: Казаки. Антропологические очерки. М., 1927; В. Н. Топоров. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства). — «Народы Азии и Африки», 1964, 3.

⁵ Л. Я. Штернберг. Айнская проблема. — В кн.: Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933, с. 572 и др.

⁶ В. Я. Пропп. Морфология сказки. Л., 1928 (2-е изд. — М., 1969).

⁷ С. М. Эйзенштейн. Избранные произведения. Т. 3. М., 1964, с. 276 и др. О системе двоичных противопоставлений (общим числом 29), основанных на маздовских, у И. Иттена в Bauhaus'e см. Y. Itten. Design Form — the basic course of the Bauhaus, Reinhold, 1964; P. L. Jones. Hausbroken. — «The New York Review of Books», vol. 13, 1970, N 12, 1 January 1970.

⁸ Г. Вейль. Симметрия. М., 1968. См. о симметрии в африканском искусстве D. W. Crowe. The Geometry of African Art. I. Bakuba Art. — Journal of Geometry, vol. I, 1971, N 1.

⁹ Н. Wölfflin. Über das Rechts und Links im Bilde, — «Gedanken zur Kunstgeschichte», 4. Aufl. Basel, 1957, SS. 82—90; его же. Das Problem der Umkehrung in Raffaels Teppichkartons, — там же, SS. 91—96; M. Gaffron. Die Radierungen Rembrandts. Mainz, 1950; его же. Right and left in pictures, — «Art Quarterly», 1950, v. 13, pp. 312—331; R. Arnheim. Art and visual perception. A psychology of the creative eye, Berkeley, Los Angeles, London, 1971, pp. 22—24.

II. Универсальная схема-инвариант и ее трансформации

В качестве материала, на основании которого ниже делаются определенные выводы, в настоящей статье выбраны различного рода изображения вплоть до орнамента (из разных культурно-исторических традиций от древнейших эпох до настоящего времени). семантика которых описывается посредством соотнесения с одной и той же сюжетной схемой, которая восстанавливается структурной антропологией на основании мифов, обрядов, фольклорных текстов и т. д. Более подробный анализ этих не-изобразительных словесных источников дается в книге авторов «Исследования в области славянских древностей», вышедшей в издательстве «Наука» в 1974 г.

Как на основании словесных текстов разных жанров, так и на основании изобразительного материала (лишь небольшая часть которого приводится здесь в качестве иллюстрации) восстанавливается следующая универсальная схема (для краткости ниже указываются лишь основные ее элементы, каждый из которых может выступать и в словесных, и в изобразительных текстах, причем вопрос о том, какой из видов текста является первичным, здесь не рассматривается)

Ядро схемы составляет антитетическое отношение двух персонажей — положительного Змееборца и отрицательного Змея. Отношение между ними реализуется или как абсолютное противостояние или как постепенное приближение (градуальная оппозиция) Змееборца к Змею (преследование). На соответствующих изображениях это отношение обычно воплощается с помощью двух бинарных оппозиций: верх — низ, правый — левый. Выбор первой оппозиции предпочтителен при изображении снятия основного противопоставления (завершающая стадия поединка — поражение Змея). Выбор второй, возможный и при передаче абсолютного противостояния до снятия противопоставления, более обычен при изображении градуальной оппозиции (в частном случае Змей может даже отсутствовать на таком из-

ображении). Наконец, возможно наложение обеих этих оппозиций друг на друга. Таким образом, Змееборец может находиться или а) справа, или б) вверху, или с) справа и вверху, а Змей соответственно или а) слева, или б) внизу, или с) слева и внизу (случай с особенно характерен для икон, на которых изображается Св. Георгий, поражающий копьём Змея; при этом копьё направлено по диагонали сверху и справа — вниз и налево; следует помнить, что точка отсчета для определения правой и левой сторон — абсолютный центр картины, который может не совпадать с точкой зрения зрителя).

Каждый из основных персонажей может трансформироваться, причем эти трансформации взаимонезависимы друг от друга. Основные трансформации Змееборца могут быть проиллюстрированы такими случаями, как его воплощение в виде Бога — либо зооморфного (ср. египетского Бога Солнца Ра в образе кота-Змееборца), либо антропоморфного (Бог Грозы или Бог Солнца) в образе Героя-воителя (например, Геракл) и др. При характерной в восточнославянской традиции замене языческих богов христианскими святыми одной из трансформаций Змееборца может быть образ Св. Георгия наряду с образом Св. Ильи. Основные трансформации Змея — змей, существо гибридной природы (дракон), совмещающее в себе признаки змеи и птицы (не говоря о более сложных случаях), змеи и рогатого животного, медведь и т. д. Если исходить из универсальной схемы мирового дерева, к низу (корням) которого приурочена змея, к верху (ветвям) — птица, а к середине (стволу) — рогатый скот, — то эти трансформации подтверждают функциональную эквивалентность мирового дерева и Змея, в образе которого (судя по его трансформациям) объединяются признаки животных всех трех частей дерева, соответственно — сфер мироздания. Подтверждение этому в древнейших письменных традициях можно видеть в шумерском тексте поэмы о Гильгамеше, где этот культурный герой одновременно разоряет и гнездо птиц наверху дерева и поражает змею у корней дерева (освобождая при этом девушку из середины дерева, что соответствует универсальной схеме, в которой Змееборец освобождает женщину, воды, богатство, скот и т. п.) При некоторых трансформациях Змея в поздних традициях он может принять на себя часть атрибутов своего противника. Так, Св. Власий на ранних иконах, выступающий вместе со св. Георгием, сам представляет собой трансформацию языческого божества, которое в конечном счете восходит к Змею, противостоявшему Змееборцу Перуну.

Мотивировку поединка, стоящего в центре сюжета универсальной схемы, на изображениях, как и в словесных текстах, нередко опускают. Тем не менее, эта мотивировка не только реконструируется по косвенным данным, но и непосредственно представлена в некоторых изображениях. Чаще всего это женский персонаж — обычно девушка, предназначенная в жерт-

ву Змею (ср. Андромеду в сюжете о Персее как Змееборце или царевну Елизавету в сюжете о Св. Георгии, поражающем дракона). Положение этого женского персонажа на изображении чаще всего мотивируется тем, какой этап развития сюжета фиксируется в композиции (исключая те случаи, где композиция строится как нарративная цепь, включающая несколько последовательных фаз, иногда данных и в вертикальном построении). Преобладающим можно считать помещение женского персонажа слева и внизу изображения, что соответствует моменту, непосредственно предшествующему ее освобождению. Другие случаи расположения (симметричное по отношению к Змееборцу, справа на изображении и т. д.) можно объяснить стремлением к созданию некоей единой уравновешенной композиции за счет подчеркивания временных последовательностей (ср. такие позднейшие варианты, как дракон, идущий за царевной, или царевна с уздой, накинутой на шею поверженного дракона). Такие случаи целесообразно рассматривать как трансформацию, ведущую к преобразованию мотива змееборчества вплоть до его полного вытеснения. В последнем случае образ Змееборца, по сути дела, оказывается функционально пустым. Следовательно, Змееборец и женский персонаж в изображениях (хотя не всегда, особенно в словесных текстах) могут оказаться в отношении дополнительного распределения. Женский персонаж поэтому часто не входит в схему консервирующего механизма. Скорее, он может рассматриваться как средство или повод для введения инноваций — как формальных, касающихся синтаксиса элементов (расположение персонажей), так и семантических (введение новых мотивов — укрощение Змея женщиной, женщина как приз в рыцарском поединке и т. п.). Другая возможная трансформация женского персонажа воплощается в образе матери Змееборца (ср. Лето с младенцем Аполлоном на руках, поражающим стрелой Змея Пифона) занимающей в таком случае позицию вправо от Змея (как и сам Змееборец) при том, что этот образ занимает по сравнению с Змееборцем более периферийную зону в пространстве изображения, как и в его семантической структуре. Иначе говоря, чаще всего положение женского персонажа, родственного Змееборцу (мать, царевна-невеста и т. д.), оказывается периферийным в композиции и во всяком случае не входящим в ее ядро. Этим обстоятельством объясняется более свободная сюжетная валентность образа, при которой допустимы такие комбинации, как Змей и женский персонаж в противопоставлении Змееборцу.

В типологически наиболее ранних вариантах словесных текстов, соответствующих универсальной схеме, изоморфный сюжет связывается с образами Солнца, Месяца-Луны, звезд (или одной из них, ср. Денницу) и Громовержца. При этом Громовержец, как указывалось, является трансформацией Змееборца, а Солнце и Месяц выступают в качестве пары женский и муж

ской персонаж (конкретное распределение членов пары определяется местными языковыми или мифологическими мотивировками) На изображениях эти элементы редко выступают в качестве персонажей, входящих в ядро (если отвлечься от зооморфных или антропоморфных образов солнца, ср. Ра, Зевс, Аполлон и др.), как на ацтекских рисунках. Зато эти элементы нередко выступают на изображениях в служебных функциях, в частности, как указатели универсальной сакральной ситуации (день — ночь, лето — зима), как некая космологическая рамка, внутри которой разворачивается действие (ср. солнце и луну по сторонам мирового дерева в более ранних композициях) Дальнейший этап эволюции — превращение этих элементов в составные части орнамента.

В универсальную схему, кроме уже указанных основных персонажей, входит и ряд атрибутов, связываемых с ними. Со Змееборцем и его трансформациями связывается прежде всего оружие. С ранними воплощениями Змееборца (Громовержец, Бог-Кузнец или Кузнец как культурный герой) связывается чаще всего молот, палица в качестве основного атрибута. Это оружие при космологической интерпретации соответствует грому и молнии (ср. вероятную языковую связь обозначений молота и молнии). Известен славянский миф, в котором Бог-Кузнец выкованным им оружием лишает Змея языка, ср. древнеславянские ритуальные языки из золота, на которых изображен Бог с молотом в руках и с рогом (характерно, что это изображение помещается на языке, вероятно, символизирующем змеиный язык, пораженный Змееборцем). Если предлагаемое истолкование находок из Моравии (Микульнице) окажется принятым, то в этом случае сама рамка (т. е. граница, отделяющая все изображение от окружающего пространства) по своей форме обусловливается семантической структурой мифа (как и типологически сходные случаи, ср. железные языки в хеттских ритуалах заклания от злоречья, африканские мифы об изготовлении языка Богом и, значимую роль высунутого языка чудовища на американских индейских масках, связываемых с «идеологией меди» и кузнечным делом согласно выводам посвященной им специальной монографии Леви—Стросса¹, по своему направлению близкой к принципам настоящего исследования). В ранних формах мифа молот может быть каменным, что осмысливается в космологическом плане в связи с каменным небом как местопребыванием Змееборца-Громовержца, а во всех позднейших трансформациях мифа оружие Змееборца сделано из металла, прежде всего из меди и бронзы (ср. бронзовую статуэтку литовского Бога Грома и Змееборца Перкунаса).

Из других архаических трансформаций оружия Змееборца заслуживают внимания нож (ср. изображение Ра в образе кота, убивающего Змея), клинок-кинжал (на ряде древнебалканских

изображений, ср., например, гетский золотой шлем нач. IV в. до н. э. из Коцофенешти), меч (в частности, как инновация в сюжете Св. Георгия в русской иконописи по сравнению с византийской, что объясняется, согласно В. Н. Лазареву, особой ролью меча у восточных славян²). Одна из наиболее частых трансформаций оружия Змееборца — копье (ср. древнебалканские рельефы с изображением конного всадника с копьем, а также всю основную иконографию Св. Георгия).

Другой важнейший атрибут Змееборца в универсальной схеме представлен конем и его определенной культурно-исторической трансформацией — колесницей, запряженной конями. На древнебалканских изображениях наряду с единичным конным всадником встречаются парные конные фигуры, сопоставляемые со сходными образцами как в дохристианском искусстве Ближнего Востока, так и в восточно-христианских изображениях в Армении и Грузии. В языческих традициях такие парные изображения конных всадников связываются с представлениями о двух божественных близнецах. С каждым из них соотнесен один из двух рядов бинарных притовопоставлений, определявших всю картину мира (благоприятный — неблагоприятный и т. д.). Для индоевропейских традиций характерно воплощение каждого из близнецов с символами конного культа (часто они носят и соответствующее название) — от Диоскуров или Ашвинов до парных коньков как элементов украшения избы или хозяйственных построек в Прибалтике, северной России и в некоторых прилегающих областях. В ряде украшений, орнаментов, вышивок фигуры коньков заменяются парными птичьими изображениями, причем оказываются вписанными в общий контекст, близкий к универсальной схеме (ср.: мировое дерево, птицы, змея и т. п.) При позднейшем соотнесении языческой традиции с православием у южных и восточных славян образы двух божественных близнецов на конях были трансформированы в сходные иконографические пары двух святых. Ср. иконографию Флора и Лавра³ (часто с включением Св. Власия) с коневодами (обычно в нижнем ярусе иконы, иногда уменьшенные в размере по сравнению со святыми в соответствии с правилами иерархической перспективы), Бориса и Глеба (речь идет об их конных изображениях — тем более интересных, что эти двое святых выступают в легенде как воплощение божественных Кузнечиков-Змееборцев), Св. Георгия и Федора Стратилата (ср. рельеф XI в. из Дмитриевского монастыря, где Св. Георгий выступает как патрон Ярослава, который в свою очередь связывается своим именем с одним из эпитетов общеславянского Бога войны и плодородия, ср. *Яровит*, *Ярила*). В поздних иконографических образцах семантика противопоставления двух конных святых часто выветривается, хотя отчетливо сохраняются (и иногда доводятся до полного набора антисимметричных признаков) синтаксические структуры, некогда воплощавшие эту се-

мантику. В этом плане показательна новгородская икона последней четверти XV века, где Лавр изображен на белом коне в красном хитоне и светло зеленом плаще, тогда как Флор — на темно гнедом коне, в зеленом хитоне и красном плаще. Бинарные оппозиции полярных или дополнительных цветов в восточнославянской иконографической традиции могут (хотя бы частично) отражать принцип цветового противопоставления, который по отношению к языческим славянским богам и мастям коней и их атрибутов удостоверяется ранним свидетельством о мифологии и культах балтийских славян. Данный пример особенно показателен как иллюстрация общего закона, по которому синтаксические структуры, в частности, произведения изобразительного искусства, сохраняют следы исчезнувших семантических противопоставлений и могут быть поэтому использованы в целях их реконструкции.

В архаических изображениях два коня иногда связаны не с двумя всадниками, а с персонажем (бог, царь, герой), который стоит на колеснице. Эта деталь представляется существенной для хронологического и пространственного приурочения одного из вариантов универсальной схемы. Такие входящие в словарь этого варианта элементы, как конь, колесница, колесо (ср. солнце как колесо и солнечную колесницу в ритуальной поэзии на древних индоевропейских языках и в ряде изображений в древней зоне их распространения от Передней Азии и Восточного Средиземноморья до Скандинавии, ср. более поздние образцы в индийском искусстве), бронзовое оружие (и сама бронза, без которой невозможно изготовление колесниц) образуют единый комплекс, диффузия которого соотносится с миграцией индоевропейских племен. Начало этого переселения можно отнести к рубежу III—II-го тысячелетия до нашей эры, когда народы, говорившие на уже разделившихся индоевропейских языках, начали расселяться на территории от Западной Азии до Северного Причерноморья, причем наличие конных колесниц способствовало небывалой до того скорости передвижения по огромным степным пространствам. Сам этот факт датирования миграций и связи их с комплексами духовной и материальной культуры, отраженными в искусстве, имеет немаловажное значение для хронологической дифференциации художественных стилей в этой части Евразии (вплоть до скифского «звериного» стиля, с характерными для него декоративными произведениями, в общем совпадающего с конечными точками ареала ранних индоевропейских миграций от Северного Причерноморья до Алтая). Одним из этапов миграции, позднее приведших из Юго-Восточной Европы в Центральную, служил балканский, отраженный в памятниках фракийского искусства (ср. изображение героя на колеснице, запряженной конями, из Врацы). К многочисленным примерам отражения ранней традиции

в православной иконографии следует отнести и изображение колесницы пророка Ильи, заменившего образ Громовержца.

В полной универсальной схеме, наряду с перечисленными атрибутами Змееборца, выступают и атрибуты его противника Змея, которые в отличие от первых принадлежат не культуре, а природе (ср. роль противопоставления природа культура, вскрытую К. Леви-Строссом в структурно-антропологических исследованиях разных традиций). К числу атрибутов Змея и его трансформаций принадлежат шерсть (ср. медведя как трансформацию Змея, в частности, в древнебалканских изображениях и в севернорусских легендах и народных картинах, отражающих соответствующие обряды и театрализованные действия; ср. также скотью шерсть и ее роль в магии), рог (в частности, рогатого жертвенного животного, закалываемого конным всадником, ср. древнебалканские изображения), крылья и перья (особенно характерные для гибридных образов драконов, начиная с древневосточных, например, ассиро-вавилонских и испытавших их влияние древнегреческих; продолжение этой традиции можно видеть в византийской и русской иконографии).

В словарь универсальной схемы входит и ряд элементов, определяющих пространственный фон. Помимо элементов, образующих собственно космологическую рамку (ср. выше о солнце, месяце, звездах), существуют элементы, образующие более внутреннюю и конкретную ландшафтную рамку, отделяющую семантическое ядро изображения от периферии. К числу этих элементов, сохраняющих в то же время семантическую связь с элементами космологической рамки, относятся дерево (в частности, как трансформация мирового дерева), скала камень (от камня, связанного с сюжетной мотивировкой — место укрытия жертвы или добычи Змея, вплоть до позднейших декоративных или геометрических трансформаций, образующих чисто служебные элементы, ср. «горки» в иконописи, служащие для создания эффекта обратной перспективы, в частности, на периферии ядерного изображения чуда Св. Георгия о Змие) вода в разных ее видах (дождь, реки, Океан, персонифицированные образы: от зооморфных — сам Змей — до антропоморфных — Ахелоос). Последний элемент входил в первоначальную схему как сюжетообразующий, поскольку убийство Змея имплицитно освобождает вод. По мере удаления изобразительного искусства от его синкретических ритуальных истоков роль этого элемента в изображениях становится все меньшей. Сюжет змееборчества начинает семантизироваться вне его первоначальной ритуальной цели — вызывания дождя как образа плодородия, что еще отражено в таких типологически ранних изображениях, как древнемексиканские боги дождя, изливающие воду (ср. китайских драконов и их орнаментальное использование как деталей водосточных сооружений⁴), как сю-

жет борьбы Ра с водным Змеем Апопом в египетском искусстве и т. д. Обращает на себя внимание меньшая расчлененность образа воды как элемента космологической и как элемента ландшафтной рамки, что усиливает семантическую неравномерность разных частей живописного пространства.

Каждый из основных элементов словаря универсальной схемы и их атрибутов в конкретных изображениях может мультиплицироваться, поскольку синтаксическая структура включает правила умножения на одну из числовых констант, которые некогда сами были семантически значимыми. Ср. выше о двух в связи с конными всадниками — близнецами, с одной стороны, и принципом бинаризма, с другой. Бинарное противопоставление чета и нечета, семантически осмысляемое в таких схемах двоичных оппозиций, как *инь-ян*, само регулирует семантику числовых констант больших, чем два. Ср. нечетные числа в связи с трансформациями Змея — трехглавое чудовище Герин, аккадский семиглавый дракон при четырехглавости образа Громовержца (Збручский идол с четырехликим изображением древнеславянского бога, ср. данные о четверичности литовского Перкунаса). Наложением двух бинарных оппозиций *верх—низ*, *левый—правый* определяется четырехчленная модель мира, которая в изображениях типа плана реализуется как схема четырех основных направлений — север, запад, юг, восток, соотносенных с другими элементами символической классификации (цветами, геометрическими фигурами, стихиями, веществами, металлами, растениями, животными и т. д., которые все выступают в наиболее полных вариантах словесных и изобразительных воплощений универсальной схемы). Вертикальная модель мира характеризуется константой три, возникающей при повторном (циклическом) применении дихотомии *верх—низ* по отношению к образам типа мирового дерева, различающего верхний, средний и нижний миры, также соотносимые с разными элементами символической классификации. Существенно, что архаические концепции трехчленности (триады) отражают в терминах аналитической психологии аспект изменчивости и движения, в частности, по вертикали вверх, тогда как концепции четырехчленности (тетрады) отражают аспект устойчивости и целостности в горизонтальном плане⁵ (ср., в частности, горизонтальный план в построениях с прямой перспективой в отличие от вертикальных построений дальневосточного или отчасти европейского средневекового искусства с обратной иерархической перспективой). В преобразованном виде триада и тетрада продолжают определять некоторые важные внутренние синтаксические параметры в изобразительном искусстве и в более позднее время — вплоть до настоящего, также проделав путь десемантизации — от сюжетного мотива, определяющего структуру мира и характеристики действующих в нем антитетических сил,

до превращения в формальные правила построения, которые, тем не менее, могут осмысляться как выражение универсальной формулы (ср. эволюцию Мондриана — от образа дерева до прямоугольных внесюжетных построений и роль квадрата для Малевича, осмысление разных простых геометрических фигур у Кандинского и т. д.). Числовая константа семь, складывающаяся для архаического сознания из суммированных триады и тетрады и тем самым определяющая параметры вертикальных и горизонтальных миров вместе взятых (ср. изобразительное искусство культур шаманского круга, в том числе — сибирских), сохраняется и в искусстве Нового времени в качестве некоего предела, указывающего границы того числа основных элементов (например, главных персонажей больших композиций), которое воспринимается зрителем за единицу времени. При том, что произведения современной живописи ориентированы на восприятие их в один временной такт (в отличие от нарративных, в частности, вертикальных, построений в иконах или ряде образцов древневосточного искусства, ср. древнеиранские рельефы с несколькими ярусами), этот параметр (семь) ведет к существенным ограничениям, наложенным на их структуру, что соответствует и выводам других современных наук о человеке, установивших, что ограничение оперативной памяти человека, подтверждаемое экспериментальной психологией, сказывается на синтаксической структуре естественного языка и других знаковых систем. Этот пример подтверждает уже высказанную мысль, что выявление универсальных структур естественного языка, изобразительного искусства, мифологии и других знаковых систем может быть связано с основными наследуемыми предпосылками духовной деятельности человека и поэтому представляет особый интерес для всех наук о нем.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ C. Lévi Strauss. *La voie des masques*, I—II, Genève, 1975.

² В. Н. Лазарев. *Русская средневековая иконопись*. М., 1960.

³ Н. Малицкий. Древнерусские культы сельскохозяйственных свя-
тых по памятникам искусства. — «Известия Академии истории материаль-
ной культуры», 1932, XI, вып. 10.

⁴ Ср. использование изображения дракона на современном деревенском устройстве для тушения пожаров, отмеченное в специальном исследовании, примыкающем к работам акад. В. М. Алексеева о китайских народных картинах: C. B. Day. *Chinese Peasant Cults*, Shanghai—Hong Kong—Singapore, 1940, p. 74.

⁵ Ср. о самом этом противополжении в искусствovedческом плане: G. Campbell Fischer. *Static and dynamic principles of art*. — «Journal of General Psychology», v. XLV, 1951.

НЕКОТОРЫЕ ДЕСКРИПТИВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МУЗЫКАЛЬНОЙ СЕМАНТИКИ

Б. М. Гаспаров

0.0. Представление музыки как семиотической системы неизбежно сталкивается с проблемой семантического компонента музыкального языка. Трудность этой проблемы очевидна, принимая во внимание неопределенность и поливалентность любого музыкального «сообщения». Однако это не должно служить поводом для снятия проблемы: считать музыку чисто синтаксической структурой «без семантики» не представляется возможным по ряду причин. Во-первых, чисто типологически неясно, каким образом может существовать знаковая система, которой не соответствуют по определенным правилам некоторые внезнаковые ценности. Во-вторых, такая трактовка противоречила бы практике «говорящих» на музыкальном языке: денотативная интерпретация, как норма, присутствует в интуиции как адресатов музыкального сообщения (слушателей), так и адресантов — композиторов и исполнителей. Периодически возникающая интерпретация музыки как «ничего не значащей» «игры звуков» имеет секундарный характер отталкивания от нормы и функционирует в музыкальной практике на фоне этой последней как «минус-интерпретация» (аналогично соответствующей трактовке искусства вообще, науки и т. д.). Неопределенность же интуитивного осмысления свидетельствует лишь о том, что это последнее не может заменить собой научное описание, но отнюдь не о том, что оно не содержит в себе предмета такого описания (ср. аналогичное соотношение между интуитивным владением языком и лингвистической дескрипцией)¹ Поэтому представляется, что трудности в построении музыкальной семантики объясняются не столько неопределенностью предмета исследования, сколько неопределенностью методов, отсутствием необходимой систематизации и последовательности в решении задачи.

¹ Понимание лингвистического описания как репликации интуитивного знания говорящего («tacit knowledge») является основополагающим, в частности, в теории генеративной грамматики [11].

Прежде всего, построение музыкальной семантики предполагает две существенно различные проблемы:

- i. Выделение в музыкальных текстах материальных единиц, являющихся носителями значения — десигнаторов музыкального языка; систематическое описание данных единиц: способов их варьирования (парадигматики), правил соединения в тексте (синтагматики), деривации.
- ii. Формулирование правил интерпретации музыкальных знаков. Подчеркнем, что данная задача становится возможной лишь после того, как дан четкий ответ на вопрос, что является музыкальным знаком, и имеется систематическое описание структуры плана выражения знаков.

1.0. Обращаясь к первой задаче, следует прежде всего указать, что она может пониматься в двух планах: как обнаружение общих закономерностей, присущих музыке, либо как описание некоторого конкретного музыкального языка. Существуют общие закономерности формирования и дистрибуции музыкальных знаков, но в каждом отдельном языке (т. е. системе, репрезентируемой некоторым корпусом гомогенных текстов)² конкретные приемы формирования и репрезентирования значимых элементов (равно как и их семантической интерпретации) могут быть специфичными и должны выводиться из наблюдений над соответствующими текстами.

1.1.0. В качестве общей закономерности можно признать, что отдельные элементы музыкального языка (тоны, гармонические сочетания, тембры и т. д.) сами по себе не являются знаками.

Конечно, определенная высота тона, определенное гармоническое созвучие, динамика, тембр обладают некоторой экспрессией. Однако последняя имеет «естественную» природу, перечисленные элементы не являются единицами, получающими семантическую интерпретацию по определенным языковым правилам. Их значимость сопоставима с «фонэстетической» значимостью звуков естественного языка³.

1.1.1. Для доказательства этого тезиса продолжим аналогию с естественным языком. Знаковые единицы последнего (слова) обнаруживают в своей сочетаемости ограничения двоякого характера: во-первых, чисто синтаксические, относящиеся к правилам построения языковой формы, и во-вторых, семантические, связанные с формированием смысла высказывания. Нарушение этих правил вызывает соответственно эффект неграмматичности либо семантической неприемлемости (которая затем может быть вторично интерпретирована как источник нового

² В рамках настоящей работы мы не имеем возможности остановиться специально на проблеме определения границ музыкального языка.

³ Ср. о фонологическом синэстетизме [12; 16].

фигурального значения)⁴ В то же время незнаковые элементы языка (фонемы) в своей сочетаемости подчиняются ограничениям только первого порядка.

1.1.2. Очевидно, что названные выше элементы музыкального языка в своем «поведении» в тексте обнаруживают параллелизм с фонемами: правила их сочетаемости могут быть сформулированы как чисто синтаксические, и любая комбинация данных элементов может быть оценена как «грамматическая» или «неграмматическая» в рамках данного языка. Так, неправильность (с точки зрения языка Бетховена) гармонической последовательности типа D—S или мелодического скачка более чем на две октавы имеет чисто синтаксическую природу: текст, нарушающий эти запреты, должен быть признан неправильным в рамках данного языка — см. [2].

1.1.3. С другой стороны, комбинации элементов создают в музыкальном тексте устойчивые группы, воспроизведение и варьирование которых и формирует движение текста. Назовем такие устойчивые последовательности мотивами (подробное определение будет дано ниже). Очевидно, что сочетаемость мотивов в тексте частично детерминирована правилами построения музыкальной формы, то есть синтаксически, но этим система ограничений не исчерпывается. Наглядно двойственность мотивировки сочетаемости мотивов проявляется в сонатной форме, где в экспозиции преобладает синтаксическая мотивировка, в то время как в разработке — семантическая. Все это позволяет трактовать данные единицы как знаки — «слова» музыкального языка.

1.2. Другой ряд аргументов связан с известным пониманием семантики как того, что может быть передано на различных языках, то есть как переводимого компонента языка [9, 13]; данная идея является основополагающей для генеративной грамматики — ср. [11; 17]. В связи с этим интересно, что невозможно «рассказать» о гармонических цепочках, мелодии, тональности и т. п. (речь идет, конечно, не о метафорической интерпретации, а о прямом описании) человеку, не имеющему соответствующего опыта; но вполне возможно пересказать мотивный «сюжет» некоторого произведения человеку, не слышавшему этого произведения. Ср. рассказ о несуществующей музыкальной пьесе «Франко-прусская война» в «Бесах» Достоевского, построенный на описании различного комбинирования и варьирования двух мотивов — «Марсельезы» и «Meiner lieber Augustin».

1.3. Итак, музыкальный язык, подобно вербальному языку, имеет двойную артикуляцию (используя термин Мар-

⁴ Ср. подробное обсуждение данного вопроса в рамках генеративной семантики начиная с основополагающей работы Хомского [10], вплоть до новейших исследований в данной области [13; 20; 30].

тине — 22), то есть состоит из незначимых элементов (первое членение) и образуемых из последних значимых элементов (второе членение)

2.0. Перейдем теперь к более строгому определению мотива.

Мы будем называть мотивом всякую группу элементов первого членения в музыкальном тексте, которая:

i. имеет репродукции в данном тексте, прямые или варьированные по определенным правилам;

ii. употребляется в различных сочетаниях с другими группами подобного рода, то есть имеет открытую дистрибуцию;

iii. хотя бы в некоторых случаях употребления не входит в состав единиц, отвечающих условиям i и ii и при этом граничит с такими единицами;

iV не расчленяется без остатка на единицы, которые сами являются мотивами (т. е. удовлетворяют условиям i и ii);

V обычно имеет хотя бы однажды в тексте относительно изолированную позицию, в которой отграничивается от дальнейшего текста либо паузами, либо повторениями самой себя.

Рассмотрим компоненты данного определения.

2.1. Говоря о группе, следует помнить, что единичный элемент первого членения в некоторых случаях также может выполнять функции мотива (правда — в сочетании с паузой, выделяющей его из ряда других элементов первого членения). В этом случае мы имеем дело с транспозицией — использованием элемента низшего уровня в качестве манифестатора на более высоком уровне (ср. аналогичный случай — однофонемные слова в вербальном языке)⁵

2.2.1. Повторение является важнейшим свойством мотива. Любая «правильно» синтаксически организованная группа элементов в принципе может образовать мотив, если будет удовлетворять данному условию. С другой стороны, ни о какой последовательности невозможно судить а priori, является ли она мотивом, пока мы не проанализируем характер ее вхождений в текст. Так, звуки настройки скрипки g-d-a-e становятся мотивом в скрипичном концерте А. Берга, в силу своей постоянной воспроизводимости в данном тексте.

2.2.2. Важнейшая особенность воспроизводства мотивов — наличие, наряду с прямыми, также варьированных повторений. В этом случае возникает вопрос — как велико должно быть сходство между двумя вхождениями в текст, чтобы их можно было считать варьированием одного инвариантного мотива? Данный вопрос, в соответствии со стратегией структурного описания, следует решать, исходя не из степени матери-

⁵ См. о явлении транспозиции в соотношении плана содержания и плана выражения в языке [14; 21].

ального подобия, а из регулярности соотношения между единицами второго членения. Если соотношение формы двух единиц в тексте является регулярным, то есть существует еще хотя бы одна пара, обнаруживающая аналогичные соотношения, то данные единицы являются вариантами одного мотива. Иначе говоря, варианты мотивов — это не просто «похожие» феномены, но такие, соотношение которых определяется правилами, действующими в данном языке⁶. Поэтому одно и то же материальное соотношение в рамках одного языка будет иметь статус варьирования, в рамках другого — нет. Так, ракоходное проведение является вариантом темы в языке И. С. Баха, поскольку данное соотношение встречается у различных феноменов и таким образом дает «пропорциональные оппозиции»⁷, но, по-видимому, не является таковым у Бетховена, — хотя у последнего тоже можно встретить отрезки, материально соотносимые по принципу ракоходного проведения, например, восходящие vs нисходящие гаммообразные последовательности, однако они не являются полными мотивами, т. е. не удовлетворяют некоторым условиям определения мотива.

2.3.1. Однако мотив должен не только повторяться в тексте, но повторяться в различных позициях, в сочетании с различными единицами в тексте. Иными словами, его появление в тексте по крайней мере в некоторых случаях не должно быть полностью предсказуемо, детерминировано условиями окружения.

Рассмотрим начало сонаты Моцарта F-dur. Отрывок довольно легко распадается на отрезки, между которыми существует частичное сходство, для которого не исключена возможность интерпретирования как варьированного повторения. Однако отрывок не распадается на ряд мотивов, а представляет собой единое образование, поскольку его составные части нигде не встречаются, кроме как в составе данной последовательности, то есть обладают друг относительно друга закрытой дистрибуцией.

Далее, крайние части скерцо или экспозиция — реприза сонатной формы, взятые в целом, представляют собой репродуцирование (прямое либо варьированное по регулярным языковым правилам) Но воспроизведение данных отрезков жестко детерминировано их позицией — положением в музыкальной форме, то есть их появление предсказуемо. В то же время некоторые отрезки внутри данных построений воспроизводятся бо-

⁶ Заметим, что правила варьирования формулируются не для текста, а для языка, на базе всего корпуса текстов, манифестирующих данный язык.

⁷ Понятие пропорциональной оппозиции широко использовалось в классической фонологии [25; 26], отчасти и в морфологии (ср. «правило квадрата»), и в семантике [4; 29], как эффективный показатель при моделировании структуры.

лее свободно, и их введение в текст не всегда может быть предсказано — ср. их «поведение» в разработке. Следовательно, упомянутые выше крупные части формы являются не мотивами, а устойчивыми сочетаниями мотивов, и распадаются на более мелкие отрезки, которые удовлетворяют определению мотива.

2.3.2. Итак, мотивы вводятся в различных (не полностью предсказуемых) позициях. При этом характер варьирования мотива может быть независим от того, в какой позиции он употребляется, но может и определяться данным фактором. Соответственно, в ряду вариантов одного мотива можно выделить свободные и позиционные варианты. Так, транспонирование мотива на квинту в фуге Баха позиционно обусловлено (обязательно для соотношения темы — ответа), это — позиционный вариант. С другой стороны, например, обращение является для этого же языка свободным вариантом.

В соответствии с релятивным принципом описания, то, что является свободным варьированием в одном языке, может оказаться позиционным варьированием для другого языка, и наоборот. Так, для Моцарта в минорном варианте сонатного Allegro проведение побочной партии в мажоре в экспозиции и в миноре — в репризе является позиционно обусловленным. В языке романтиков середины XIX века данное ограничение снимается, и аналогичное соотношение может иметь место только в виде свободного варьирования.

2.4. Смыслом условия iii является локализация интонационных или гармонических последовательностей, повторяющихся (именно в силу своей стандартности) в тексте, но не являющихся мотивами, — например, разрешение D—T. Если такая группа не функционирует как мотив, то она всегда встречается а) либо в составе мотива, б) либо в составе безмотивного «связующего» отрезка (и в составе такого отрезка не имеет мотивного окружения), то есть не удовлетворяет описанному условию.

2.5.1. Рассмотрим начальную фразу «Тристана и Изольды». Данная последовательность многократно встречается в тексте, удовлетворяя всем названным ранее условиям. Однако две ее составные части (а и б), на которые она без остатка распадается, также удовлетворяют данным условиям каждая в отдельности. Следовательно, мотивами в собственном смысле должны быть признаны сепаратно а и б.

Устойчивое сочетание мотивов, само функционирующее в качестве мотива, может быть названо комплексным мотивом, в отличие от простых мотивов, с одной стороны, и от свободного (не повторяющегося в открытом наборе позиций) соединения мотивов — мотивной фразы — с другой⁸.

⁸ Наряду со свободной мотивной фразой, может быть выделена и устойчивая мотивная фраза (соединение мотивов, повторяющееся в закрытом наборе позиций), описанная в 2.3.1.

Для перечисленных понятий, быть может, правомерной будет аналогия с простым словом, сложным словом и словосочетанием.

2.5.2. Рассмотрим теперь начало Сонаты ор. 13 Бетховена. Данный комплекс обнаруживает все свойства мотива. Однако те же свойства обнаруживает и комплекс *b*. В то же время комплекс *a* как самостоятельное образование не функционирует (*a* встречается только в сочетании с *b*, в то время как *b* может выступать и без *a*). Таким образом, хотя внутри комплекса находится часть, являющаяся мотивом, данный комплекс не распадается на мотивы без остатка, и следовательно, сам может быть признан простым мотивом. Мы имеем здесь случай деривации мотивов, когда один простой мотив получен из другого путем добавления (или, напротив, усечения — это зависит от последовательности введения в текст⁹) некоторой самостоятельной деривационной части.

2.6. Наконец, последнее из сформулированных условий не является обязательным, хотя как правило мотив хотя бы однажды (обычно при первом проведении) экспонируется посредством четкого ограничения от соседнего материала. Ограничение достигается непосредственно паузами, либо повторением того же мотива (ср. начало Сонаты ор. 13).

Данную позицию, если она выделяется в тексте, можно считать исходной, и вариант, в котором выступает мотив в этой позиции — основным вариантом мотива.

3.0. Наша вторая задача — построение схемы семантической интерпретации — может быть расчленена на две части: семантическая интерпретация музыки, имеющей вербальный текст, и бестекстовой «чистой» музыки. Рассмотрим сначала первый случай, как более простой для первоначального анализа (хотя и более сложный по существу).

В принципе очевидно, что вербальный текст содержит семантическую интерпретацию музыкального текста. Но это общее положение мало дает для построения семантики как части языкового механизма, то есть как некоторой системы правил, до тех пор, пока мы не выделили в тексте единицы, являющиеся носителями семантических дифференциальных признаков, не сформулировали правила их репрезентации и сочетаемости. Без данной предварительной работы утверждение о том, что словесный текст составляет «содержание» музыкального произведения, будет так же малосодержательно, как суммарный тезис о том, что «реальность» составляет содержание естественного языка.

⁹ Очевидно, вариант, появляющийся в тексте первым, можно считать производящим, вариант, экспонируемый позднее — производным. Таким образом, если производящий вариант является более полным (как в нашем примере), деривация состоит в усечении мотива, если же производящий вариант более краткий, деривация заключается в распространении мотива.

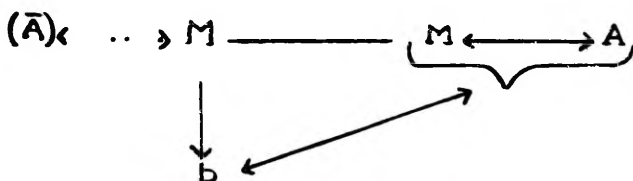
Однако в связи с разработкой, проделанной в 1. и 2., оказывается возможным уже более конкретно говорить о тех отношениях, в которые вступает вербальный текст с музыкальными знаками, в качестве денотата последних, и о том эффекте структурирования значения (сигнификации), который при этом возникает уже собственно в музыке как знаковом устройстве.

3.1.0. Представим сначала схему музыкальной сигнификации в общем виде. Дан музыкальный знак (мотив) М, появление которого сопровождается словесным текстом А. Таким образом, устанавливается соотношение:

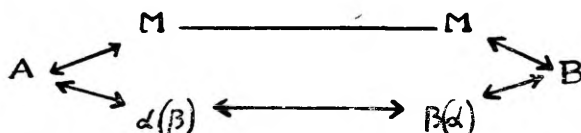
$$M \longleftrightarrow A$$

В этом первичном процессе еще нет сигнификации: мотив непосредственно апеллирует к своему денотату¹⁰. Однако специфика мотива состоит в том, что он обязательно повторяется. Рассмотрим, какие основные случаи при этом возникают.

3.1.1. Повторяется М, но уже без словесного сопровождения. В этом случае возникает эффект «напоминания» об А. А отсутствует, но М выступает в качестве знака А. Здесь уже возникает эффект сигнификации, так как значение М (его сигнификат) не совпадает с денотатом, а содержит дополнительную информацию — указание, «отсылку» к А. Мы можем поэтому обозначить значение М через α . В данном случае α — это денотат (А) + деиктический эффект:



3.1.2. М повторяется в сопровождении другого словесного текста В. Устанавливается новая связь $M \longleftrightarrow B$, однако она воспринимается на фоне уже имеющейся связи $M \longleftrightarrow A$. В итоге получаемая нами информация уже не ограничивается простой апелляцией к денотату В, но содержит «отсылку» к А и тем самым указание на связь между А и В:



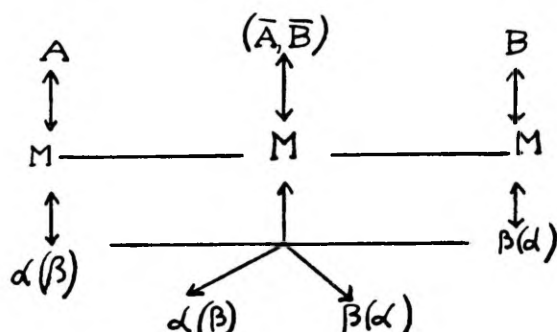
Излишне говорить, что тем самым преобразуется и первоначальная схема $M \longleftrightarrow A$.

¹⁰ Данный тезис является упрощением, неизбежным на настоящем этапе исследования. Его уточнение см. в п. 4. настоящей работы.

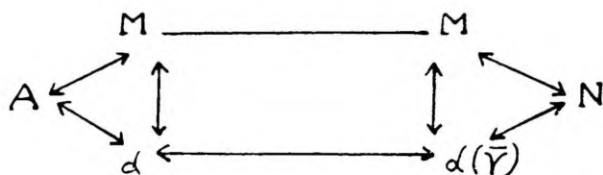
Рассмотрим пример из «Тристана и Изольды». Во втором акте звучит мотив факела, который Изольда гасит, чтобы стало возможным ее свидание с Тристаном. В третьем акте, в монологе Тристана, этот же мотив появляется на словах героя о свете жизни, который надо погасить, чтобы состоялось свидание с Изольдой. Так возникает «музыкальная метафора», находящая подтверждение и в вербальном тексте — в словах Изольды: «Die Leuchte, und wärs meines Lebens Licht, lachend sie zu löschen zag ich nicht!»

Другой пример. В первом акте Тристан говорит о том, что он не может оставить руль, так как должен стремиться в «страну короля Марка». В конце второго акта говорится уже о стремлении героя в страну Ночи (Смерти). В обоих случаях звучит один мотив. Так, через эту ассоциацию, выявляется под-сознательный план поведения героя в первом действии. «Мотивная работа» включает словесный текст в новую систему связей, придавая ему осмысление, которое сам словесный текст как таковой не содержит.

Соответственно обогащается теперь и схема деиксиса, поскольку слушатель выбирает интерпретацию бестекстового мотива, исходя из окружения, подобно тому как в естественном языке слушатель выбирает из ряда потенциальных значений слова наиболее подходящую к данной речевой ситуации интерпретацию:



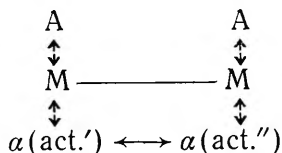
3.1.3. М повторяется в сопровождении текста N, который не согласуется с предшествующей интерпретацией (через A). Происходит негативная интерпретация: мотив получает осмысление вопреки тексту («не N, а A»); текст N приобретает дезавурирующую функцию:



Так, в конце второго акта Тристан отвечает королю, требуя-
 щему объяснений: «O König, das kann ich dir nicht sagen; und
 was du fragst, das kannst du nie erfahren. Однако в оркестре
 в это время звучит основной мотив оперы, который, вопреки
 словам, «разъясняет» тайну.

Интересно, что компатибельность vs инкомпатибельность де-
 нотатов одного мотива и соответственно интерпретация сигни-
 фикационного процесса как «метафоризации» или «дезавуиро-
 вания» не является устойчиво данной и требует оценки и
 выбора со стороны слушателя. Описание данного семанти-
 ческого эвалюатора, позволяющего судить, какие семан-
 тические соединения являются абсолютно приемлемыми (стан-
 дартными) для данного языка, какие являются отклоняющими-
 ся, но допускают фигурированную интерпретацию, и какие, на-
 конец, являются абсолютно недопустимыми (контрадикторны-
 ми) ¹¹, составляет самостоятельную проблему, аналог которой
 имеется в естественном языке — ср. идею семантического эва-
 люатора в (28)

3.1.4. Наконец, возможно, что все повторения мотива М ока-
 жутся связаны с одним и тем же текстом А (например, в пе-
 сенных рефренах) Этот наиболее элементарный случай в то
 же время наиболее труден для объяснения, так как сигнифи-
 кативный эффект здесь менее очевиден. Однако заметим, что при
 этом мотив попадает каждый раз в иное окружение. Это вызы-
 вает при каждом введении новую актуализацию мотива.
 При этом смена мотивов не совпадает полностью со сменой
 частей текста. Так, в стандартной песенной форме движение
 словесного текста можно представить как BACADA и т. д.;
 движение музыкального текста — LMLMLM и т. д. Это раз-
 личие создает возможность собственно музыкальной ак-
 туализации, отличающейся от актуализации словесной, и
 определяет сигнификацию в данном случае:



3.2.0. Итак, деиксис, метафоризация, дезавуирование и ак-
 туализация являются основными механизмами сигнификации,
 посредством которых музыкальный знак получает собственно
 структурное значение, отличающееся от простой информации о
 денотате. Однако этим не исчерпывается семиозис музыкаль-

¹¹ См. разработку данных классов для естественного языка в [18; 19].
 Интересна трактовка смысла фразы как гипотезы адресата в [5].

ного текста, поскольку последний состоит не из отдельных знаков, а из различных комбинаций знаков.

3.2.1. Наиболее очевидный случай — синтагматические отношения мотивов, их соединение в тексте. Спецификой музыкальной речи является то, что синтагматические отношения оказываются не обязательно линейными (возможно нелинейное полифоническое соединение), что резко увеличивает возможности синтагматики по сравнению с естественным языком. Это большее богатство синтагматических связей по сравнению со словесным текстом (и, шире, вообще всякие отличия мотивной синтагматики от словесной) генерирует дополнительную сигнификацию посредством установления синтагматических ассоциаций между денотатами, которые отсутствуют в словесном тексте:

$$L + M \longrightarrow \alpha_L / f(\alpha_M) / + \alpha_M / f(\alpha_L) /$$

Так, полифоническое соединение трех мотивов в монологе Тристана в третьем акте кумулирует семантический комплекс, который не выводится из связей словесного текста. Аналогичный эффект возможен и при линейной синтагматике — ср. в финале «Валькирии» (сцена «заклинания огня») последовательное прохождение тем прощания, сна Брунгильды и Судьбы.

3.2.2. Другой тип отношений между мотивами — парадигматические отношения. Отдельные мотивы могут обнаруживать частичное сходство между собой (хотя и недостаточное для признания их вариантами одной единицы). Родство мотивов генерирует ассоциацию их значений и тем самым — дополнительную сигнификацию:

$$\begin{array}{ccc} L & \longleftrightarrow & M \\ \updownarrow & & \updownarrow \\ \alpha_L / \alpha_M / & \longleftrightarrow & \alpha_M / \alpha_L / \end{array}$$

Ср. родство начальной темы «Тристана» (многозначной) и темы яда: последняя представляет собой неточное ракоходное проведение первой. Данное родство генерирует сложную цепь ассоциаций «напиток любви — напиток смерти», «любовь — смерть» и т. д.

4.1.0. Рассмотрим теперь музыку, не имеющую словесного текста. В этом случае связи музыкального знака с немusicalной реальностью осуществляются по принципу икона (Ic) и индекса (Ind) — используя известную классификацию знаков Ч. Пирса — Ч. Морриса [23; 24], то есть на основе подобия и смежности знаковой формы по отношению к ее денотату. Однако, в отличие от известных случаев Ic и Ind, например, в живописи, кино и т. п., музыкальные знаки обладают важной спецификой.

4.1.1. В первом случае первично задан денотат (D), а форма знака (S) строится на основании ее определенного соотноше-

ния с денотатом: знак детерминирован в своих свойствах денотатом ($D \rightarrow S$). То есть знак формируется как нечто сходное (признаваемое сходным в правилах данного языка) или нечто имеющее отношение смежности с внезнаковым объектом, выделенным предварительно в рамках другой семиотической системы (обычно — в естественном языке)

4.1.2. В музыке, напротив, исходной является форма знака; на ее физические и реляционные характеристики не накладывают никаких ограничений выражаемые денотаты. Это связано, как и в естественном языке, с двойной артикуляцией: поскольку план выражения знака строится из незначащих элементов, постольку он оказывается независимым от внезнаковых сущностей.

Итак, музыкальный S не детерминируется денотатом. Что касается музыкального D , то о нем можно говорить лишь в той мере, в какой свойства тех или иных музыкальных элементов соотносены с внемузыкальными реакциями. Данные реакции составляют мир денотатов как исходный материал музыки, подобно предметам, изображаемым на картине или экране. В последнем случае, однако, мы «знаем» D предварительно и выбираем S в соответствии с данным D — иначе говоря, S ассоциируется с D . В первом же случае — возникает противоположное соотношение: существует знаковая система с ее материальными манифестациями, синтаксическими правилами и т. д., а D возникает как некоторая ассоциативная реакция на данную систему, то есть D ассоциируется с S . Таким образом, в музыке D формируется только через его ассоциации с S и не существует автономно; именно это обстоятельство является причиной неопределенности семантики музыкального знака и трудности ее репрезентации в терминах других знаковых систем (вербальной, визуальной и т. д.).

4.2.0. Поэтому основным типом музыкального знака является детерминирующий знак ($D \leftarrow S$), формирующий свой D по ассоциациям с S . В зависимости от характера данных ассоциаций можно выделить два основных случая (ср. 3).

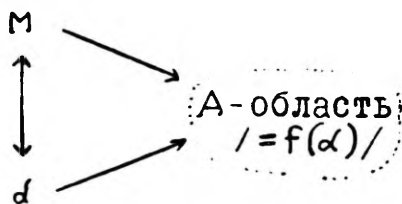
4.2.1. D формируется на основании некоторого подобия с S . Прежде всего, благодаря универсальному характеру реакций на динамику и темп, оказывается возможной экстраполяция данных реакций из музыки во внемузыкальную сферу. Далее, синэстетические реакции, ассоциирующие музыкальное впечатление с экстрамузыкальными представлениями («теплое — холодное», «темное — светлое», «мягкое — жесткое», «блестящее — тусклое», «легкое — тяжелое» и т. д.), также оказываются важными в этом плане. Было бы ошибочным полагать, что данные реакции имеют чисто «естественную» природу, поскольку они формируются в рамках различных музыкальных систем на базе определенного употребления музыкаль-

ных элементов. Соответственно, каждый конкретный музыкальный язык может обладать специфической системой денотативных ассоциаций, хотя системы такого рода могут обнаружить некоторые взаимные пересечения.

Таким образом, мы можем говорить об описанном здесь случае как об иконическом детерминирующем знаке ($Ic^{S \rightarrow D}$), в котором D складывается как «метафора» S (в противоположность случаю $Ic^{D \rightarrow S}$, имеющему место, например, в предметной живописи).

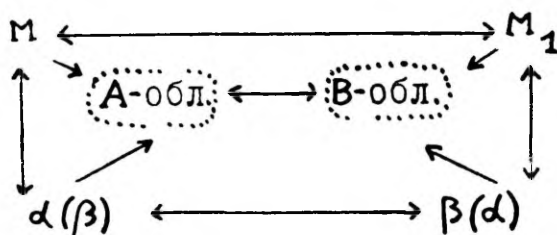
4.2.2. Из сказанного вытекает также возможность существования детерминирующего индекса ($Ind^{S \rightarrow D}$), в котором D выступает как «метонимия» по отношению к S . Данный случай действительно довольно часто реализуется в музыке. Мы имеем в виду так называемую «жанровую» характеристику музыкальных явлений, когда музыкальное впечатление воспринимается как компонент некоторой внемузыкальной ситуации (например, различные сигналы, танцевальная музыка, марши, церковная музыка и т. д.). В результате появление подобного музыкального феномена вызывает представление о соответствующей ситуации в целом. Конечно, данная ситуация как таковая существует и независимо от ее репрезентации в музыке. Но жанровая музыка апеллирует не только к конкретной ситуации с определенно очерченными границами, но к более широкому и неопределенному комплексу внемузыкальных впечатлений, который в целом возникает только в связи с музыкой. Так, экстрамузыкальной характеристикой вальса является не только сам танец как таковой, но «все связанное со звуками вальса», то есть и определенная динамика, и настроение, и художественные ассоциации, и т. д. «Музыкальная метонимия» генерирует комплекс впечатлений, который в целом может возникнуть только на базе ассоциаций с музыкальным текстом и имеет поэтому секундарный по отношению к этому тексту характер. Добавим, что метонимический эффект в музыке никогда не выступает изолированно: он сочетается и коррелирует с некоторыми иконическими элементами (восприятие жанра выступает в комбинации с определенными реакциями на темп, динамику, тембр).

4.3.1. Итак, для бестекстовой музыки уже процесс первичного сопоставления мотива с его денотатом оказывается составной частью семиозиса. Если для музыки со словом денотат был первично дан, а в структуре происходила его интерпретация, то в данном случае само введение денотата является составной частью семиотического процесса: значение мотива (его иконические и индексные связи, зафиксированные для людей, владеющих данным музыкальным языком) формирует его денотативную атрибуцию:



4.3.2. Следующий этап семиотического процесса, как мы уже знаем, связан с репродукцией знака в тексте. В данном случае этот этап имеет специфику, связанную с первичностью знака по отношению к денотату. Если для музыки со словом источником сигнификации является смена денотативных соответствий, то для «чистой» музыки таким источником является варьированное воспроизведение мотива.

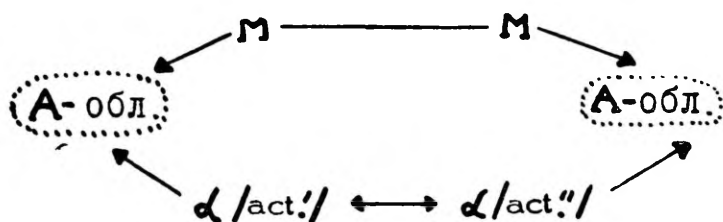
Варьированное проведение мотива M_1 несет соответственно измененный потенциал сигнификативных ассоциаций (β) и в связи с этим обнаруживает смещение денотативной атрибуции (В). В то же время, поскольку M_1 выступает, в связи с языковыми правилами, как вариант M (и интуитивно осознается в качестве такового слушателем, владеющим данным музыкальным языком), соответственно возникают связи $A \longleftrightarrow B$. Эти связи дополнительно входят в состав сигнификатов α и β , сообщая им добавочную семантическую нагрузку, которой они не имели при первичном иконическом (индексном) осмыслении:



Простейший пример: проведение мажорного мотива затем в минорном варианте. Помимо тех, социально закрепленных реакций, которые несут мажор и минор сами по себе, возникает дополнительная информация, связанная с тем, что мы не просто воспринимаем минорный мотив, но мажорный мотив, который стал минорным. Ср. также аналогичный семантический эффект, связанный с жанровым преобразованием темы (смещением индексных реакций).

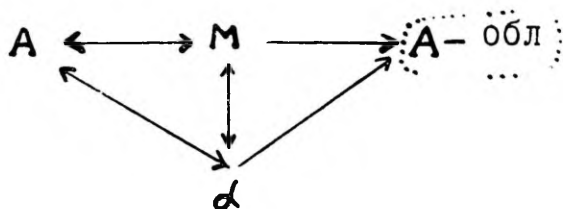
Но даже простое повторение мотива (без варьирования) несет сигнификативную нагрузку, связанную с актуализацией мотива в новом контексте (на фоне предшествующей

щего изложения) Ср. семантический эффект возвращения темы в репризе:



4.3.3. Наконец, последний этап семиотического освоения денотируемого объекта связан с синтагматическим комбинированием мотивов и установлением между ними парадигматических отношений (родства) На этом этапе процесс принципиально не отличается от описанного в 3.2.

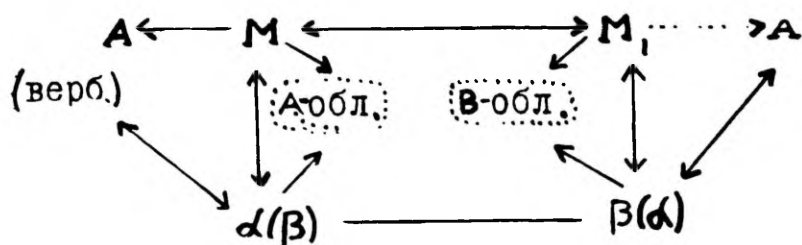
4.4. Теперь, на базе проведенного описания музыкального иконического и индексного знака, мы можем вернуться к музыке с вербальным текстом, чтобы дополнить предложенную ранее схему семиотического процесса в данной области. Дело в том, что музыкальный знак, связанный со словом, никогда не является символом в чистом виде, как знак естественного языка, — то есть не характеризуется полностью арбит-
рарным характером связи между его сигнификатором и сигнификатом¹². Связь со словом (по природе своей символическая) у музыкального знака всегда сопровождается некоторыми иконическими и индексными ассоциациями, выступающими помимо словесного текста. Формирование данных ассоциаций, с одной стороны, и установление их связей со словесным текстом, с другой, составляет содержание первичной сигнификации уже при экспонировании знака. Таким образом, если в 3.1.0. мы были вынуждены рассматривать данный этап вне семиозиса, то теперь выясняется, что семиотический процесс и здесь в действительности имеет место и оказывается даже более сложным, чем в «чистой» музыке:



¹² Ср., впрочем, дискуссию по поводу арбитранности знака естественного языка, проходившую в свое время на страницах журнала «Acta linguistica», [6; 7; 8] или трактовку данной проблемы в ряде современных работ [1; 15; 27].

Отметим также возможность случая инкомпатибельности двух денотатов, приводящей к эффекту дезавуирования словесного денотата уже при изолированном проведении мотива — весьма распространенный в музыке источник создания комического эффекта, передачи иронии и т. д.

Соответственно, на последующих этапах семиотического процесса происходит взаимодействие вторичной сигнификации, связанной с различными случаями сопоставления мотива и словесного текста, с одной стороны, и различными типами варьирования мотива и его денотативной атрибуции, с другой. Например, проведение мотива первоначально со словесным текстом и затем без последнего (деиксис) может сопровождаться изменением самого мотива: его ритма, тональности, жанровой характеристики и т. д.; в результате возникает эффект смещенного деиксиса, при котором ассоциация со словом сопровождается сопоставлением двух денотативных атрибуций у вариантов мотива:



Аналогичным образом можно представить себе (и исчислить) другие виды взаимодействия двух типов семиотического процесса при вторичной сигнификации.

5. В связи с описанными явлениями в особом свете предстает то постоянное взаимодействие «чистой» музыки и музыки со словом, которое наблюдается в музыкальной истории. Очевидно, семантический аспект, культивирующий в музыкальном тексте все специфическое, индивидуализированное, не предсказуемое непосредственно синтаксическими правилами (правилами первого членения) в своих поисках нового нуждается в поддержке слова: завоевание нового качества, уход от стационарных синтаксических построений создает новые феномены, осмысление которых затруднено в силу недостаточности ассоциаций из сферы предшествующего опыта. В этом случае опора на слово помогает сделать семантическую работу более ясной. Вот почему резкие переломы в истории музыки, эпохи радикальных смен языка характеризуются активизацией и культивированием музыкальных форм, связанных со словом, а также жанрово определенной музыки.

Новые семантические связи, завоеванные первоначально благодаря опоре на слово, распространяются затем во все сферы, стимулируя развитие «чистой» музыки. Чем большее число раз эти связи между определенной формой музыкального знака и определенным смыслом воспроизводятся, тем меньше они нуждаются во внешней опоре. Это в свою очередь стимулирует дальнейшее изменение и развитие: с одной стороны, потому, что устойчиво установившиеся семантические ассоциации допускают все большую свободу и вариабильность их использования, все больший отход от задавших эти связи схем, — а с другой стороны, потому, что в противном случае повторение грозит закрепить соответствующие явления в качестве обязательных, т. е. перевести их в сферу синтаксиса. Развитие формы, ее постепенный отход от схем семантической связи, в свою очередь, вновь достигает некоторой критической фазы, на которой оказывается необходимой новая **настройка семантического механизма**, т. е. новое обращение к внешним источникам сигнификации, и т. д.

Такая волнообразная смена этапов, наблюдаемая не только в истории музыки, но иногда и в творчестве отдельных композиторов (характерны в этом отношении смены периодов вербализованной и чистой музыки у Малера), отражает взаимодействие двух противоположных тенденций музыкального семантического процесса: стремление к формированию нестационарных единиц второго членения, над действующими синтаксическими правилами, — и стремление дать этим единицам относительно стабильную семантическую интерпретацию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гамкрелидзе В. Т. К проблеме «произвольности» языкового знака. — ВЯ, 1972, № 6.
2. Гаспаров Б. М. Некоторые вопросы структурного анализа музыкального языка. — «Труды по знаковым системам», IV, Тарту, 1969.
3. Гаспаров Б. М. Некоторые аспекты семиотической ориентации вторичных моделирующих систем. — В кн.: *Semiotyka i struktura tekstu*, Warszawa, 1973.
4. Мельчук И. А. О супплетивизме. В кн.: Проблемы структурной лингвистики — 1971. М., 1972.
5. Antal L. The Questions of Meaning. The Hague, 1963.
6. Bally, Ch., Freis, H., Seche haye, A. Pour l'arbitraire du signe. — «Acta Linguistica», v. 2, No 2, 1940.
7. Benveniste, E. Nature du signe linguistique. — «Acta Linguistica», v. I, No I, 1939.
8. Buysens, E. La nature du signe linguistique — «Acta Linguistica», v. 2, No 2, 1940.
9. Carnap, R. Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic. Chicago, 1956; рус. пер.: М., 1959.
10. Chomsky, N. Syntactical Structures, 2nd ed., The Hague, 1957; рус. пер. в кн.: Новое в лингвистике. М., 1972.

11. Chomsky, N. Aspects of the Theory of Syntax. Cambridge, Mass., 1965; рус. пер.: М., 1971.
12. Fonagy, I. Die Metaphern in die Phonetik, The Hague-Paris, 1971.
13. Frege, G. Über Sinn und Bedeutung. — «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», B. 100, 1892.
14. Hjelmslev, L. Uldall, H. Outline of Glossematics. — «Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague», v. X, No I, 1957.
15. Jakobson, R. Quest for the Essence of Language; in: Jakobson, R. Selected Writings, 2, The Hague — Paris, 1971.
16. Jakobson, R., Halle, M. Fundamentals of Language. 's-Gravenhage 1956.
17. Katz, J. J. The Philosophy of Language. New York, 1966.
18. Katz, J. J. Semantic Theory. New York, 1972.
19. Katz, J. J., Fodor, J. A. The Structure of a Semantic Theory. — «Language» 39, 1963.
20. Lakoff, G. Irregularity in Syntax. New York, 1970.
21. Lamb, S. M. Outline of Stratificational Grammar. Washington, 1966.
22. Martinet, A. Arbitraire linguistique et double articulation, in: Martinet, A. La linguistique synchronique. Paris, 1965.
23. Morris, Ch. Foundations of the Theory of Signs. Chicago, 1938.
24. Peirce, Ch. S. Collective Papers, 2. Cambridge, Mass. 1932 (глава «Speculative Grammar»).
25. Trubetzkoy, N. S. Grundzüge der Phonologie. — Travaux du Cercle Linguistique de Prague, 7, 1939; рус. пер.: М., 1960.
26. Twaddell, W. F. On Defining the Phonem. — «Language Monograph», 16, 1935.
27. Ullmann, S. The Principles of Semantics. Oxford, 1957.
28. Weinreich, U. Explorations in Semantic Theory. — «Current Trends in Linguistics», 3. The Hague — Paris, 1966.
29. Weinreich, U. Problems in the Analysis of Idioms, 2nd ed. in: Substance and Structure of Language. Berkley-Los Angeles, 1969.
30. Ziff, P. Semantic Analysis. Ithaca, 1960.

МЕСТО КИНОИСКУССТВА В МЕХАНИЗМЕ КУЛЬТУРЫ

Ю. М. Лотман

Культура многоаспектна, и определение ее, в значительной мере, определено метапозицией исследователя. С семиотической точки зрения культуру можно представить себе как сложно организованный знаковый механизм, обеспечивающий существование той или иной группы людей как коллективной личности, обладающей некоторым общим сверхличным интеллектом, общей памятью, единством поведения, единством моделирования для себя окружающего мира и единством отношения к этому миру.

В этом отношении культура изоморфна интеллектуальному миру отдельной личности и как бы повторяет ее на другом уровне структурной организации. Однако одновременно она представляет и антитезу индивидуальному сознанию, механизм, который должен снимать трудности и трагические противоречия интеллекта отдельной человеческой личности. Это не отменяет того, что в определенных исторических ситуациях механизм культуры может накладывать на противоречия индивидуального интеллекта собственные трудности.

Исходная двойственность в отношении культуры и человеческой личности (культура как дополнение к интеллектуальной структуре реальной личности, культура как организация, изоморфная личности, но расположенная на другом структурном уровне) определяет две основных динамических тенденции в механизме культуры.

Тенденция к росту разнообразия

Одной из основных особенностей существования культуры как целого является то, что внутренние связи, обеспечивающие ее единство, реализуются с помощью семиотических коммуникаций — языков. В этом смысле культура представляет собой полиглотический механизм. Этим культура как некоторая сверхбиологическая индивидуальность отличается от любых биоло-

гических индивидуальностей, внутренние связи которых реализуются с помощью биологических, а не семиотических коммуникаций. Однако семиотическая (знаковая) коммуникация есть связь между двумя (или несколькими) полностью автономными единицами. Если досемиотические коммуникации связывают в единое целое части, из которых ни одна не способна к полностью автономному существованию, то знаковые системы соединяют воедино вполне самостоятельные, структурно автономные образования, которые могут существовать в отдельности и, лишь входя в более сложную целостность, обретают вторичные свойства частей, не теряя своей автономии на более низком уровне.

Может показаться, что семиотическая связь представляет, с точки зрения целого, менее эффективную систему: в отличие от доязыковых импульсов биохимического или биофизического характера, знаки языка могут быть восприняты или не восприняты, быть ложными или истинными, быть поняты адекватно или неадекватно. Типично языковые ситуации, когда передающий деформирует воспринимающего или воспринимающий искаженно дешифрует сообщение, неизвестны доязыковым коммуникациям. В связи с этим язык является инструментом, пользование которым порождает многочисленные трудности. И, тем не менее, появление семиотических коммуникаций ознаменовало собой гигантский шаг в сторону устойчивости и выживаемости человечества как целого. Для того, чтобы понять это, придется обратить внимание на особенность, являющуюся непреложным законом для сверхсложных систем кибернетического типа: устойчивость целого возрастает с возрастанием внутреннего разнообразия системы. Разнообразие же связано с тем, что элементы системы одновременно специализуются как ее части и приобретают возрастающую автономию как самостоятельные структурные образования. Но на этом процесс не останавливается. Автономные «для себя» элементы системы с позиций целого выступают как одинаковые и полностью взаимозаменяемые. Однако здесь включается в работу новый механизм: естественный «разброс» вариантов в природе приводит к тому, что структурно одинаковые элементы реализуются в виде вариантов. Однако эта вариативность до определенного момента не становится структурным фактом и с позиций структуры как таковой не существует.

На следующем этапе картина усложняется: связь между элементами осуществляется с помощью знаковой коммуникации, а это стимулирует их самостоятельность, что, в свою очередь, приводит к тому, что индивидуальные различия превращаются в структурные, а сами элементы — в индивиды (личности).

Процесс этот может быть пояснен с помощью такого примера. Простейшая форма биологического размножения — деле-

ние одноклеточных организмов. В этом случае каждая отдельная клетка полностью независима и не нуждается в другой. Следующий этап — разделение биологического вида на два половых класса, причем для продолжения рода необходимо и достаточно любого одного элемента из первого и любого одного элемента из второго класса. Появление зоосемиотических систем заставляет рассматривать индивидуальные различия между особями как значимые и вносит элемент избирательности в брачные отношения высших животных. Культура возникает как система дополнительных запретов, накладываемых на физически возможные действия. Сочетание сложных систем брачных запретов и структурно-значимых их нарушений превращает адресата и адресанта брачной коммуникации в личности. Данное Природой: «мужчина и женщина» — сменяется данным Культурой: «только этот и только эта». При этом именно вхождение отдельных человеческих единиц в сложные образования Культуры делает их одновременно и частями целого, и неповторимыми индивидуальностями, различие между которыми является носителем определенных социальных значений.

Приведенный пример иллюстрирует положение о том, что по мере усложнения системы происходит нарастание автономности ее частей, а в сверхсложных системах этот процесс приводит к замене понятия «структурный узел» понятием «личность». Однако закономерен вопрос: как влияет этот процесс на эффективность системы?

Если рассмотреть систему некоторого коллектива как целое, обладающее гомеостазисом и определенными интеллектуальными возможностями, то станет очевидно, что одну из основных трудностей ее составит необходимость целесообразной деятельности в условиях недостаточной информированности. Поиски эффективного поведения при неполной информации приводят к стремлению восполнить неполноту разнообразием. Имея лишь небольшую часть из необходимой ей для эффективной деятельности информации, система жизненно заинтересована в том, чтобы эта информация была качественно разнородной и восполняла неполноту стереоскопичностью.

С этим связано свойство культуры, которое можно охарактеризовать как принципиальный полиглотизм. Ни одна культура не может удовлетвориться одним языком. Минимальную систему образует набор из двух параллельных языков — например, словесного и изобразительного. В дальнейшем динамика любой культуры включает в себя умножение набора семиотических коммуникаций. Поскольку образ внешнего мира, переведенный на тексты того или иного языка, подвергается моделирующему воздействию последнего, система, как единый организм, получает в свое распоряжение для каждого внешнего объекта целый набор моделей, чем восполняет неполноту своей информации о нем. Чем резче выражена специфика того или

иногo языка (результатом этого будет возрастающая трудность перевода его текстов на другие языки), тем своеобразнее будет его способ моделирования и, следовательно, тем полезнее будет он для системы в целом.

Стереоскопичность культуры достигается не только полиглотизмом. По мере усложнения структуры личности адресанта и адресата, по мере индивидуализации того набора кодов, которые составляют содержание сознания личности, утверждение, что отправитель и получатель сообщения пользуются одним и тем же языком, становится все менее справедливым. Отправитель зашифровывает сообщение с помощью некоторого набора кодов, из которых лишь часть наличествует в дешифрующем сознании адресата. Поэтому всякое понимание, при пользовании сколь-либо развитой семиотической системой, частично и приблизительно. Однако важно подчеркнуть, что определенная степень непонимания не может быть истолкована только как «шум» — вредное последствие конструктивного несовершенства системы, отсутствующее в ее идеальной схеме. Рост непонимания или неадекватного понимания может свидетельствовать о технических неполадках в системе коммуникаций, но он же может быть показателем усложнения этой системы, способности ее выполнять более сложные и важные культурные функции. Если выстроить в ряд по степени возрастания сложности системы общественных коммуникаций от языка уличных сигналов до языка поэзии, то станет очевидно, что рост неоднозначности декодировки не может быть отнесен только к техническим погрешностям данного типа коммуникации.

Таким образом, акт коммуникации (в любом достаточно сложном и, следовательно, культурно ценном случае) следует рассматривать не как простое перемещение некоторого сообщения, остающегося адекватным самому себе, из сознания адресанта в сознание адресата, а как *п е р е в о д* некоторого текста с языка моего «я» на язык твоего «ты». Самая возможность такого перевода обусловлена тем, что коды обоих участников коммуникации, хотя и не тождественны, но образуют пересекающиеся множества. Но поскольку в данном акте перевода всегда определенная часть сообщения окажется отсеченной, а «я» подвергнется трансформации в ходе перевода на язык «ты», потерянным окажется именно своеобразие адресанта, то есть то, что, с точки зрения целого, составляет наибольшую ценность сообщения.

Положение было бы безысходным, если бы в воспринятой части сообщения не содержались указания на то, каким образом адресат должен трансформировать свою личность, чтобы постигнуть утраченную часть сообщения. Таким образом, неадекватность агентов коммуникации превращает сам этот акт из пассивной передачи в конфликтную игру, в ходе которой каждая

сторона стремится перестроить семиотический мир противоположной по своему образцу и одновременно заинтересована в сохранении своеобразия своего контрагента.

Стремление к увеличению семиотического разнообразия внутри организма культуры приводит к тому, что каждый обладающий значением узел структурной организации ее начинает проявлять тенденцию к превращению в своеобразную «культурную личность» — замкнутый имманентный мир с собственной внутренней структурно-семиотической организацией, собственной памятью, индивидуальным поведением, интеллектуальными способностями и механизмом саморазвития. В результате культура как целостный организм представляет собой сочетание таких построенных по образцу отдельных личностей структурно-семиотических образований и системы связей (коммуникаций) между ними.

Связанный с самой сущностью механизма культуры рост многообразных замкнутых семиотических образований чрезвычайно способствует объемности циркулирующей внутри данной культуры информации и, следовательно, эффективности ее ориентированности в мире. Однако он же чреват угрозой своеобразной «шизофрении культуры», распада ее на многочисленные взаимно антагонистические «культурные личности», ситуация культурного полиглотизма может перерасти в обстановку «вавилонской башни» семиозиса данной культуры.

Тенденция к росту единообразия

Для того, чтобы эта угроза не превратилась в реальность, в составе культуры имеются противонаправленные механизмы.

Уже система коммуникативных связей между структурными узлами культуры и постоянная потребность взаимного перевода создают основы организации другого типа: единой структуры, «снимающей» разнообразие частей во имя упорядоченности целого. Однако наиболее полную реализацию эта тенденция находит в разветвленной системе метаязыковых и метатекстовых образований, без которых невозможно существование никакой культуры.

В момент достижения данной культурой определенной структурной зрелости, что совпадает с тем, что автономия отдельных частных механизмов культуры достигает некоторой критической точки, возникает потребность самоописания, создания данной культурой своей собственной модели.

Самоописание требует возникновения метаязыка данной культуры. На его основе возникает метауровень, на котором культура строит свой идеальный автопортрет. Самоописание культуры представляет собой закономерный этап в ее развитии, смысл которого, в частности, заключается в том, что са-

мый факт описания деформирует объект описания в сторону большей его организованности. Язык, получающий грамматику, переводится тем самым на более высокую ступень структурной организованности по отношению к дограмматической его стадии. Подобно тому, как появление грамматического описания — не только факт в истории изучения языка, но и факт в истории самого языка, появление метаописаний культуры свидетельствует не только о прогрессе научной мысли, но и о достижении самой культурой определенной стадии (еще точнее будет видеть и в том, и в другом различные аспекты единого процесса).

Появление образа культуры на метауровне означает вторичное структурирование самой этой культуры. Она получает более жесткую организацию, определенные стороны ее объявляются неструктурными, то есть несуществующими. Происходит массовое вычеркивание «неправильных» текстов из памяти культуры. Оставшиеся тексты канонизируются и подчиняются строгой иерархической структуре.

Процесс этот влечет за собой определенное обеднение культуры (оно становится особенно ощутимо, когда вычеркнутые из канона тексты уничтожаются фактически; в этом случае модель культуры теряет динамизм, поскольку внесистемные тексты составляют, как правило, резерв для построения систем завтрашнего дня, игра между системным и внесистемным составляет основу механизма развития культуры). Однако в случаях, когда тексты, объявленные апокрифическими, лишь перемещаются на периферию культуры, становятся «как бы не существующими», обеднение это имеет относительный характер: на следующем этапе развития культуры, в свете новых метамоделей апокрифическое может быть заново открываемо и переходить в каноническое.

Метамеханизм культуры восстанавливает единство между стремящимися к автономии частями и становится языком, на котором осуществляется внутреннее общение внутри культуры. Он способствует перестройке отдельных структурных узлов в сторону их унификации. С его помощью возникает вторичный изоморфизм целого, культуры и ее частей.

Одновременно возникающее на этой основе вторичное упорядочение культуры создает импульсы к новому углублению самобытности отдельных частных структур, что, в свою очередь, приводит к новому усилению метаструктур.

Конфликт между противоположными тенденциями в механизме культуры проявляется и в другом аспекте. Разные подсистемы культуры обладают различной скоростью завершения динамических периодов. Достаточно сопоставить такие устойчивые системы, как естественные языки, и такие подвижные, как мода, чтобы это стало очевидно. Отличается и время прохождения отдельными искусстваами типологически сходных циклов. В результате любой синхронный срез культуры дает нам

в разных участках различные моменты типологической диахронии. В любой момент в культуре сосуществуют различные эпохи. На метауровне это разнообразие снимается. Более того, метамеханизм создает не только определенный канон синхронного состояния культуры, но и свою версию диахронического процесса. Он активно отбирает тексты не только из настоящего, но и из прошедших состояний культуры и утверждает свою — упрощенную — модель исторического движения культуры как нормативную. Ошибочно было бы видеть в этом только негативную сторону: благодаря такому упрощению культура получает общий язык для коммуникативных связей с прошедшими историческими эпохами.

В типологическом отношении метамеханизм может строиться на трех типах основ: мифологической, художественной и научной.

Мифологический тип образования метаязыкового механизма имеет общие черты с мифообразованием¹. Объект предметного ряда — «вещь» — берется во всей своей конкретности, в том обилии индивидуальных черт и интимных связей, которые заставляют именовать ее именем собственным, и, повышаясь в ранге на общей иерархии культуры, начинает восприниматься как явление метауровня — универсальная модель мира. «Дом», «путь», «огонь», «дерево», «конь» становятся в разных системах архаической культуры универсальными образами — моделями вселенной. Метасистема такого типа, с одной стороны, отличается чувственной конкретностью, с другой — требует сильно развитого «чувства изоморфизма». Так, например, когда в Чхандогья Упанишада строится цепь отождествлений: вселенная = огонь; Паражданья (начало грозы; погоды) = огонь; земля = огонь; человек = огонь; женщина = огонь, причем на каждом уровне выделяются свои эквиваленты для «топлива», «дыма», «пламени», «углей» и «искр», то перед нами — сложная классификация, основанная на изощренной способности воспринимать различное как одно.

Последующие типы метакультурных образований строятся на основе языка.

В этом случае один из частных языков данной культуры, повышаясь в ранге, получает метафункцию. Наиболее распространен случай, когда некоторый текст художественного типа или некоторый художественный язык: поэзия, живопись, музыка, театр — становятся носителями культурных метафункций. В этом случае происходит бурная агрессия данного вида искусства во все сферы культурной (в особенности — художественной) жизни. Само же данное искусство в пределах этой культуры выступает в двойной функции — как искусство в ряду других

¹ См.: Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. Миф — имя — культура. — Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1973.

искусств и как всеобщая модель разнообразных культурных моделей.

Наконец, метакультурная функция может реализовываться с помощью метаязыков науки.

Хотелось бы предостеречь от отождествления этих трех типологических возможностей с реальным процессом истории культуры, а также от приписывания им качества трех стадий в развитии метаязыковых механизмов, как этапов, имеющих реальную хронологию. Это было бы весьма неосторожно, поскольку слишком упрощало бы наши представления о процессе, о котором мы знаем слишком мало, чтобы строить столь общие схемы, и слишком много, чтобы такие обобщения не вызывали у нас протеста. Не следует забывать, что в любой, даже весьма архаической, из реально данных нам культур мы вынуждены будем говорить о сложной гетерогенности метаязыкового механизма, включающего все три аспекта.

Конечно, и метауровень культуры может сделаться объектом самоописания и получить некоторую дополнительную упрощающую упорядоченность, которая может канонизировать какой-либо из этих аспектов, создавая метаметамоделю культуры. Так, например, в эпоху романтизма выделяется самое метапонятие «романтизм», которое определенным образом организует реальные тексты и всю систему мировосприятия. Резко повышается моделирующая роль поэзии как искусства искусств. Не только другие сферы художественной деятельности, но и нехудожественные (научные) модели испытывают влияние поэзии. В дальнейшем возникшая таким образом метаструктура подвергается новой упорядоченности, будучи переведена на метаязык философии, которая получает первенствующую роль в метасистеме европейской культуры во второй четверти XIX века.

Возрождение романтических представлений в конце XIX — начале XX столетия сопровождается новой переформулировкой метасистемы: из искусств начинает доминировать музыка, а в основу словесных метапостроений кладется миф.

Кинематограф и проблемы метаязыковых механизмов культуры

Первая половина XX века ознаменовалась революционными сдвигами в отдельных областях культуры, резко увеличившими их специфику. Если в XIX в. словесное выражение выступало как универсальная система, в категории которой переводилась любая несловесная художественная система, а словесный текст выполнял роль текста текстов, то теперь смысл и специфику каждого искусства начинают видеть именно в том, что не может быть передано средствами другого искусства. Показательно, что такое стремление к обособленности не ос-

лабляет, а резко усиливает воздействие языков различных искусств друг на друга.

Одновременно происходит складывание если не всемирной, то, по крайней мере, общеевропейской культуры, в которую отдельные национальные и региональные культуры входят как отдельные «культурные личности», выступающие и как части и как самостоятельные миры, ценные, в первую очередь, своей самобытностью.

Одновременно процессы культурного макромира были перенесены в микросферу. Личность человека, прежде неделимая как атом, предстала в образе, повторяющем строение культурного целого. С одной стороны, она сама становится совокупностью личностей, часто взаимоисключающих. С другой, граница между культурно (структурно) организованным миром и хаотической энтропией — один из основных показателей любой культуры — теперь делит не только универсум данной культуры, но и психологию отдельной личности.

Все это приводит к резкому подчеркиванию чисто семиотических ситуаций, обнажению проблем языка, перевода, трудностей в понимании чужого текста как основных культурных вопросов. Вторая половина XX в. делается, в интересующем нас аспекте, эпохой метакультурных проблем.

Развитие метакультурного пласта в культуре второй половины XX века актуализирует все вышеназванные стороны этого механизма. Происходит то, о чем уже достаточно много писалось — регенерация некоторых черт мифологического мышления. Не менее существенно использование художественных языков для развития метамеханизма культуры. Наряду с выделением одного какого-либо художественного языка как метаязыка культуры (об особой роли кинематографа в этом отношении речь будет дальше) развивается другая тенденция — создание метаязыка: метапоэзии (поэзии о поэзии), метаживописи (живописи, описывающей язык живописи), метатеатра (театра, анализирующего язык театра), метакинематографа. Третий аспект — использование языков науки: математики, физики, лингвистики — как метаязыков культуры. В этом отношении появление семиотики закономерно не только в перспективе истории науки, но и как факт самоорганизации культуры.

В этом процессе кино заняло особое место, поскольку только оно смогло органически сочетать все эти три аспекта.

Кинематограф и мифологический язык

О соотношении кино и мифологии писалось много. В настоящем изложении хотелось бы обратить внимание лишь на один аспект этой проблемы. Если рассматривать миф не как некоторый тип текста, а как особый, специфическим образом устро-

енный мир, то станет существенной та его особенность, о которой говорилось в уже упомянутой статье «Миф—имя—культура».

Миф ведет нас в мир, где царствуют имена собственные. Р. О. Якобсон справедливо заметил, что имена собственные «занимают в нашем языковом коде особое место». «Есть множество собак по имени Fido, но они не обладают никаким общим свойством Fidoness «фидоизм»². Употребление собственного имени указывает не только на единственность обозначаемого им объекта. Этот единственный объект должен быть непосредственно знаком тому, кто его называет. Естественно, что имя «Маша» приобретает подлинное значение лишь для тех, кто знаком с лицом, обозначаемым этим именем. Таким образом, оно обозначает не какую-либо абстрактную модель объекта или понятие о нем, а самый этот объект. Поэтому имя собственное воспринимается не как знак, способный отделяться от обозначаемого, а как его неотделимое свойство. Мир, в котором все имена суть имена собственные (а именно таков мир мифа и мир детского сознания) — это мир интимных связей, в котором все вещи — старые, добрые знакомые, и столь же тесными связями соединены люди. Не случайно предметы мифологического мира носят такие же собственные имена, как и люди. В этом мире качества не отчуждаются, поэтому предикатом вещи является другая вещь, а действие мыслится с такой степенью конкретности, что, рассказывая, носитель мифологического сознания или ребенок предпочитают не произнести глагол, а воспроизвести действие (отсюда: внесение театральности в нарративный процесс для мифологического сознания — не исключение, а закон; исчезает она лишь при переводе текста на язык немифологического сознания).

Достаточно вдуматься в бегло охарактеризованные выше особенности, чтобы заметить, в какой мере все они органичны для кинематографа.

Если о портрете можно было бы сказать, что он представляет собой «имя собственное языка изобразительных искусств»³, то определение это в еще большей мере подходит к кинопортрету. Этому способствуют два обстоятельства. Во-первых, кино не только дает неизменно большое число портретных кадров — возможность крупных планов. Крупный план в кине-

² См.: Р. О. Якобсон. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол. — В кн.: Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972 (англ. текст: R. Jakobson, Shifters, Verbal Categories and the Russian Verb (Selected Writings, II, Mouton, 1971, p. 131).

³ Выразительным примером переживания портрета как имени собственного является хранящийся в ГИМ (Государственный исторический музей в Москве) портрет Пугачева, писанный в XVIII в. поверх портрета имп. Екатерины II, что можно рассматривать как своеобразный акт «переименования».

матографе невольно ассоциируется с жизненным рассмотрением с очень близкого расстояния. Рассматривание же человеческих лиц с очень близкого расстояния характерно или для детского, или же для очень интимного мира. Уже этим кино переносит нас в мир, где все действующие лица — и друзья и враги — находятся со зрителем в отношениях интимности, близкого и детального знакомства, включающего не только представление о чертах характера, но и непосредственное видение узора жилок и морщин на лице. Во-вторых, в кинематографе зритель — гораздо в большей мере, чем в театре, — видит не только роль, но и актера. На экране он наблюдает не только действующее лицо данной ленты, но и хорошо ему знакомый по другим фильмам и крупным планам в них облик актера. В новом гриме и новой роли он узнает знакомую внешность, и то, что мешает в театре, в кино, напротив того, входит в сущность восприятия. Чувство привычности, знакомства с этим лицом переносит нас в мир, где все отношения принципиально интимны, — в мир мифа.

Характерно, что штампы ситуаций, превращение типов в маски и просто повторное восприятие одного и того же текста в кинематографе гораздо менее шокирует, чем в других видах искусств, поскольку с мифологической позиции все эти свойства не являются недостатками.

Однако противопоставлять мифологическое мышление научному и художественному можно лишь, понимая под последними научное и художественное сознания, в том виде, в каком они сложились в позднейшие эпохи. Само по себе мифологическое мышление, противоположное различным формам отчуждения, содержит импульсы и познавательного, и художественного типа. Когда в качестве предиката вещи выступает вещь, это создает мощные образы изоморфизма, подобия, тождества различного, которые могут возбуждать и научные, и художественные построения.

Однако язык кино включает в себя и структурные возможности научного метаязыка и языка искусства в позднейшем, постмифологическом значении.

Принципиальное значение киноязыка как некоторого образца для метаязыковых механизмов современной культуры — в том, что создаваемый им «общий код» строится не как «снятие» и нейтрализация антитетических конкретных текстов или частных систем, а как включение их во всем их своеобразии в общий механизм. Язык общения между системами оказывается не пересечением, а объединением их частных кодов.

Так, язык кинематографа объединяет крайние логические ступени — от непосредственного переживания реального видения вещи (ощущение непосредственной реальности экранного мира) до предельной иллюзорности. Одновременно происходит и объединение исторических этапов — от исключительно архаи-

ческих форм художественного сознания до наиболее современных. При таком объединении крайности не стираются, а, наоборот, предельно оживляются.

Так, например, романтическая ирония в словесном тексте, а также и в театральном сыгранном тексте, снимает «серьезный» смысл, поскольку обнажает отчуждение выражения от содержания. Когда в «Балаганчике» А. А. Блока Паяц кричит: «Помогите! Истекаю клюквенным соком!», а ремарка сообщает: «Из головы его брызжет струя клюквенного сока»⁴ то ирония автора раскрывается в том, что мы готовы были считать реальностью лишь ее условный знак в системе театрального языка. Первоначальная наивность зрительского ощущения снята, и мы к ней вернуться уже не можем. Более того, поскольку общая соотносительность мира сцены и картины мира в сознании зрителей остается, романтическая ирония с искусства переносится на жизнь, и складывается внесценический мир, в котором кровь — условная иллюзия, на самом деле скрывающая клюквенный сок.⁵

В программном для романтизма стихотворении Г. Гейне «Nun ist es Zeit, daß ich mit Verstand .» трагедия любви и смерти снимается ироническим образом театральной декламации, а затем ирония, в свою очередь, снимается словами о том, что театральные страсти заканчиваются подлинной смертью. Независимо от того, описывается ли реальность в терминах театра или театр в понятиях реальности, метаязык «снимает» определенную сторону объекта как не имеющую значения, описание, определенным образом, упраздняет объект.

В полностью построенном на проблеме соотношения языков реальности и кинематографа кинофильме Анджея Вайды «Все на продажу» мы видим рельсы и залитый кровью снег. Затем раздается команда: «Дубль!», — и проходящий ассистент подновляет из банки красную краску на снегу. Сознание того, что кровь = краске, добавляется к первой сцене, обнажая оппозицию реальное/условное, но не отменяя и первого впечатления, согласно которому мы *видели кровь*. Перевод включает не некоторый пласт предшествующего текста, а его полностью. То же самое можно было бы сказать и об оппозиции изобразительное/словесное, архаическое/современное, национальное/интернациональное в др. в единой структуре киноязыка. Это приводит к тому, что метамеханизм начинает тяготеть к построению, включающему, наряду с жестко организованными моделями, систему соположений и полифонических структур⁶.

⁴ Александр Блок. Собр. соч. в 8 тт. Т. IV. М.—Л., 1961, с. 19.

⁵ Ср.: Н. Я. Берковский. Эстетические позиции немецкого романтизма. В кн.: Литературная теория немецкого романтизма. 1934, с. 34—35; Н. Я. Берковский. Романтизм в Германии. Л., 1973.

⁶ Ср.: М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.

Предметная фотография, так же, как и лица людей, в кинематографе отличается такой же индивидуальной неповторимостью. Это вводит нас в мифологический или детский мир, где вещи имеют собственные имена и могут находиться к людям в отношениях интимной дружбы или родства, а также вражды. Вспомним меч Роланда, имевший собственное имя (как и меч Зигфрида), трубку Тараса Бульбы, которую нельзя оставить на поле боя, как раненого друга, или же то место в Младшей Эдде, где Один под именем Бёльверка достает мёд поэзии: для этого ему надо просверлить скалу, и «он достает бурав по имени Рати», что означает «бурав по имени Бурав»⁷ Как любое имя нарицательное превращается в мире мифа в имя собственное, так фотографические образы вещей становятся в киномире вещами мифа. А вещи и собственные имена в мифологическом мире обладают парадоксальной семиотической природой: в сопоставлении с вещественным рядом реального мира они выступают как система знаков, но на фоне более развитых семиотических систем — иконических и словесных языков — они обнаруживают незнаковые свойства реальных предметов.

Именно эти свойства позволяют киноязыку объединять два семиотических полюса — уровень семиотизированных вещей и уровень наиболее развитого и усложненного семиозиса. На основании этого кино успешно обслуживает противоположные культурные потребности: стремление вырваться из мира знаков, переусложненной и отчужденной социальной организации, и стремление усложнить и обогатить сферу общественной и художественной семиотики.

Эти же свойства заставляют видеть в кинематографе один из важных компонентов усиленно развивающегося в настоящее время метамеханизма современной культуры. *

⁷ Младшая Эдда. Л., 1970, с. 104.

* Настоящая статья была уже в наборе, когда появилась интересная для нашей проблемы работа: Özseb Horányi, Culture and Metasemiotics in Film. — «Semiotica», 15:3, pp. 265—284, Mouton, 1975.

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ СЕМИОТИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ

О СТРУКТУРЕ ЯЗЫКА ОПИСАНИЯ ПОВЕДЕНИЯ

С. Т. Золян, И. А. Чернов

В языках современной науки понятие поведения приобрело значительно более широкий (и подчас метафорический) смысл, чем оно имело изначально — обозначение действий некоторого субъекта. Практическая необходимость анализировать поведение как человека, так и общества в последнее время резко осознавалось представителями многих дисциплин. Такая ситуация возникла в связи с изменением статуса этологии в научной картине мира, становлением культурологии как науки, существенными достижениями социальной психологии и проксемики.¹ Но понятие поведение оказывается весьма удобным и при описании материала традиционно «неповеденческих наук» — при объяснении (фиксировании, анализе и синтезе) поведения фольклорных персонажей, реконструкции исторических форм ритуального поведения и т. п. В виду того, что «сигнификативная структура (связанная с активным употреблением знаков) является общим законом построения поведения»², вполне естественным был переход к более общему взгляду на поведение, в частности, с позиций семиотики³.

¹ Некоторые из рассматриваемых в данной статье вопросов уже изучались в работе А. М. Пятигорского и Б. А. Успенского «Персонологическая классификация как семиотическая проблема» — «Труды по знаковым системам», III, Тарту, 1965, с. 7—29, где они рассмотрены в плане построения персонологической классификации. В нашей работе внимание обращено на структуру языка самоописаний и выяснение их роли в регулировании поведения. Настоящая статья примыкает к другим работам одного из авторов и в этом отношении она представляет собой фрагмент более широкой концепции лингвистического подхода к описанию культуры. Соответствующие ссылки на предшествующие работы будут сделаны по ходу изложения.

² Л. С. Выготский. Избранные психологические сочинения. М., 1961, с. 164.

³ В. В. Иванов. Роль семиотики в кибернетическом исследовании человека и общества. В кн.: Логическая структура научного знания. М., 1965, с. 75—90; И. А. Чернов. О семиотике запретов. — «Труды по зна-

Активный интерес к поведенческой проблематике еще не привел к выделению науки о поведении как самостоятельной отрасли знания. Удивительно, что такие фундаментальные аспекты человека как поведение и культура не вызвали к жизни соответствующих дисциплин, по крайней мере о них в настоящее время трудно говорить как о развитых системах знания. До сих пор не осознана и недостаточно дифференцирована сама форма, в которой мы можем наблюдать поведение, не выявлены соотношения механизмов, детерминирующих его, и роль языка описания в процессе регулирования поведения.

В данном сообщении предлагается некоторая схема такого языка описания поведения.

Конструирование метаязыкового самоописания является «эпифеноменом» любого поведенческого акта. Относительно любого временного среза поведения индивиду может быть задан вопрос «что ты делаешь?». Предполагается, что метаязыковая экспликация (хотя бы в общей форме) не вызовет затруднений, поскольку поведение предполагает (имплицитует) возможность его метаязыкового представления.^{3а}

Метаязыковая рефлексия над поведением есть особый вид знания о поведении и способ овладения регуляцией поведения. В этом отношении, чем выше степень рефлексии, тем более осознанным является поведение, тем более активен индивид в регулировании отношений и поведения. Осознанное знание становится затем внутренним содержанием личности и метаязык может выступать как «образ результата» поведения.

Исходя из такого понимания природы рефлексии и роли метаязыка, можно построить некоторую шкалу, упорядочивающую иерархию метаязыков от полного их незнания (нерегулируемое и неконтролируемое поведение) до высокой степени рефлексии (и метарефлексии) и полного овладения регуляцией поведения.

В качестве исходной удобно принять гипотезу, что многоязычие индивида повторяет культурное многоязычие общества (эта идея высказана в работах, указанных в сноске 3). Это даст возможность при описании модели метаязыка воспользоваться теми предпосылками, которые обосновываются при анализе

ковым системам», III, Тарту, 1967, с. 45—59; его же, Три модели культуры. — В кн.: *Quinquagenario*. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972, с. 5—18; Э. Г. Юдин. Поведение. — «Философская энциклопедия». 4, М., 1967; его же, Принципы исследования рефлексивных систем. — В кн.: И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин. Становление и сущность системного подхода. М., 1973, с. 226—251; Е. Жарков, Некоторые философские проблемы моделирования процесса общения. АКД, Одесса, 1970.

^{3а} См. об этом специальные исследования: Б. А. Успенский. Предварительные замечания к персонологической классификации. — «Труды по знаковым системам», II, Тарту, 1965, с. 91—93; его же, Персонологические проблемы в лингвистическом аспекте. — В кн.: Тезисы докладов Второй летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1966.

культуры как системы языков и метаязыков, а с другой стороны, приведет к индуктивному обобщению модели.

Мы исходим из возможности применения лингвистического подхода к описанию поведения, причем не только при анализе метаязыковых возможностей естественного языка, но и при моделировании поведения. В связи с этим в языке поведения целесообразно разграничить глубинные и поверхностные структуры. Поведение репрезентирует определенные глубинные структуры. Встает вопрос о связи глубинных и поверхностных структур, а также выявления самих глубинных структур.

Глубинные структуры выступают как метаязык по отношению к поверхностным, что интуитивно осознается как рефлексия над языком поведения.⁴ Определенная метаязыковая рефлексивная деятельность в той или иной мере характеризует поведение всех индивидов, хотя интенсивность рефлексии и степень ее осознанности варьируется в различных ситуациях и социумах. Функционирование любого социума предполагает оперирование оценками, которые свидетельствуют о наличии метаязыка в механизме его функционирования.

В связи с этим встает вопрос о рассмотрении механизма самоописания и переходе в рамках индивида и социума с языка-объекта на уровень метаязыка, что предполагает выявление отношений между метаязыками. Такая методологическая экстраполяция уже предпринималась и, на наш взгляд, оказалась полезной (см. литературу в сноске 3). В этих работах была обоснована возможность подхода к описанию личности как культурного полиглота, владеющего языками поведения, науки, искусства, причем количество и степень владения этими языками были признаны как оценочные критерии для описания личности и социума. Но в этих работах основное внимание было уделено изучению самого факта многоязычия, без рассмотрения вопроса о характере рефлексии и роли механизма самоописания в регулировании поведения личности. Следовательно, отличие настоящей работы состоит в том, что в ней наблюдаемая человеческая деятельность рассматривается как язык, а рефлексия над ней — как метаязык; взаимоотношение совокупности языков — как характеристика индивида и социума.

Стратификация культуры отражает реальное различие языков, поведения личности и социума, где различие и границы языков — по Витгенштейну — определяют границы его (их) мира. Границы же самих субкультур оказываются весьма подвижными в зависимости от перехода (и включения) на новые

⁴ Лингвистическую интерпретацию и обоснование см.: И. Мельчук. Об одной лингвистической модели типа «Смысл — Текст». — «Известия АН СССР», серия литературы и языка, 1974, 5.

языки. При этом сам факт отличия одной субкультуры от другой может оставаться весьма ощутимым.⁵

Характерным проявлением подвижности метаязыков может служить такой факт, как выбор для разных (подчас взаимоисключающих) ситуаций таких метаязыков, в которых поведение индивида предстает логически обоснованным, внутренне мотивированным, стратегически оптимальным, морально правомерным. В некоторой конкретной ситуации этому языку и индивидом, и социумом приписывается большая ценность, тогда как другим, неактуализировавшимся в данной ситуации — нулевая или отрицательная. Это позволяет рассматривать вопрос о взаимоотношениях между этими метаязыками как динамически иерархизированными.

Наличие нескольких метаязыков, из которых каждый может быть актуализирован в некоторой конкретной ситуации, мы называем синтагматической иерархией. Наличие возможности выбора указывает на ее динамический характер. Под парадигматической же иерархией понимается обычное в логике противопоставление метаязыковых уровней¹ — каждый высший уровень может рассматриваться как метаязык по отношению к низшему.⁶

Рефлексия над поведением, как правило, имеет языковой характер и выражение. Реализации всех видов рефлексии в естественном языке мы будем называть метаязыками. Они представляют обобщение данной конкретной ситуации и связаны (достаточно часто имплицитно) с ее оценкой.

Одним из важных свойств метаязыка в организации поведения является его способность позволять проигрывать ситуации в уме, производить «мысленные эксперименты», где метаязыковая репрезентация поведения рассматривается как реальное поведение, которое можно всесторонне описать (оценить) в рамках языка более высокого порядка. Метаязык, оказывается, таким образом, инструментом прогнозирования поведения.

Сама метаязыковая деятельность (прежде всего направленная на сам субъект действия) резко обостряется при переходе в сферу другой культуры или субкультуры. Интенсивность самоописаний возрастает в связи с необходимостью откорректировать свое поведение в соответствии с нормами другой культуры. Обостренность метаязыковой деятельности позволяет особенно остро почувствовать специфику собственного языка поведения в виду постоянной конфронтации мое/чужое и правильное/неправильное.⁷

⁵ См. об этом: И. Чернов. Три модели культуры; его же Нормы и запреты: опыт семиотической интерпретации (в печати).

⁶ Глубокую семиотическую интерпретацию этого факта дал Э. Бенвенист. См.: Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974 (главы «Уровни лингвистического анализа» и «Семиология языка»).

⁷ См. об этом в статье: И. Чернов. Нормы и запреты. Опыт семиотической интерпретации.

Рефлексивность метаязыковой деятельности индивида, как правило, имеет прогностико-ориентированный характер и касается прежде всего оценки результата поведения — «что станут говорить?!». Более того, именно потенциальная оценка во многих случаях является определяющей в выборе метаязыка для мотивировки своего поведения. Элементарной формой такого метаязыкового поведения является система риторических вопросов (моделирующих потенциальную реакцию среды) и мотивирование своего поведения средствами метаязыка. Этот прием многократно использовался в художественной литературе, причем не только для описания определенных фрагментов поведения, но и как структурообразующий принцип всего текста. Введение противоположной точки зрения, (антиномичного языка описания) дает возможность обоснования собственного языка поведения, причем, как правило, для доказательства правоты и оптимальности своей точки зрения.

В системе культуры функционируют многочисленные тексты, экстраполирующие и эксплицирующие компетенцию социума (система норм и запретов). Механизм, порождающий такие тексты, назовем грамматикой. В принципе, наверное, возможно построение двух типов грамматик — нормоустанавливающих, функционально направленных на выполнение правил, и грамматик, ориентированных дисфункционально, описывающих поведение через нарушение правил. Эти два типа грамматик можно обозначить как грамматику норм и грамматику запретов (т. е. потенциальных нарушений), причем, в качестве регулирующей может быть выбрана любая из них; противонаправленной грамматике в этом случае будет приписана отрицательная ценность. В синтагматической иерархии должны быть представлены оба этих типа, поскольку нормы существуют на фоне запретов и наоборот.

Тот факт, что запрет образуется сравнительно просто (привлечением отрицательного маркера), может быть сопоставлен с известным в семантике фактом изначальной немаркированности позитивных концептов. Отрицательная оценка «непонятого» поведения может возникнуть в более сложной системе, чем система норм и запретов вследствие применения якобы антисимметричного правила при его гипотетическом порождении. Вследствие имплицитности этих правил скорее следует говорить о «непонятности» самих правил, чем порождаемого на их основе поведения. Индивид исключительно редко обращается к проблеме обоснования этих правил и, в основном, не в состоянии их вербализовать.

Среди многочисленных текстов культуры, регулирующих поведение индивида, могут быть выделены такие, где:

1) Ситуация непосредственно связана с оценкой. Ситуации задаются списком (ритуал, правила этикета, табу и т. п.), переменная замещается именем собственным, что приводит к есте-

ственной языковому фиксированию конкретной ситуации, имеющей оценку (хорошо — плохо, правильно — неправильно).

2) С оценкой связана некоторая обобщенная ситуация, обладающая фиксированным набором различительных признаков. Обобщенность самой ситуации может сильно варьироваться, приближаясь к указанной выше (система табу и ритуала как частный случай системы обобщенных ситуаций). На основе ограниченного списка может быть получено бесконечное множество ситуаций, относящихся к какой-либо сфере деятельности. В качестве примера могут быть приведены уголовный кодекс, воинские уставы и т. п., а с другой стороны — басни, притчи, назидательные истории. В грамматику поведения, регулируемого этими текстами, войдут два компонента: механизм сравнения и идентификации обобщенной и конкретной ситуации и механизм приписывания каждой обобщенной ситуации оценки. Таким образом, можно говорить об умении индивида отличать правильное поведение от неправильного, строить модели своего и чужого поведения, что предполагает наличие некоторой «компетенции» (в смысле Хомского), которая может быть смоделирована.

Наметившаяся в гуманитарных науках тенденция построения теории через постулирование, а не через обобщение эмпирических фактов (наиболее четко проявившаяся в декларациях генеративизма), требует выделения фундаментальных проблем, которые, как показывает опыт, не замечаются вследствие их тривиальности и общеизвестности и которые даже не могут быть сформулированы без гипотезы о ненаблюдаемом уровне.

Так, умение индивида строить бесконечное количество ситуаций и моделей своего и чужого поведения, умение оценить любую до этого не встречавшуюся ситуацию и регулировать свое поведение, вряд ли можно объяснить «опытом», понимаемым как обобщенная индукция. Бесконечная варьируемость поведения от индивида к индивиду, от социума к социуму обычно объясняется бесконечным разнообразием внешних условий (физиологических, экономических, социальных и культурных). Однако такие объяснения ничего не говорят о той общей основе, благодаря которой индивид может осознать и понять чужое поведение, иногда разделенное веками — будь то поведение реального исторического лица или персонажа художественного произведения. В литературной критике этот прием уже давно стал трюизмом — собственные имена превращаются в литературоведческих работах в нарицательные.

Следует отметить, что метаязык, которым владеет индивид (его компетенция) и метаязык, который используется исследователем для моделирования этой компетенции, принципиально различны (что не всегда четко учитывается в трансформационной лингвистике). Метаязык исследователя есть совокупность гипотез относительно компетенции индивида. Поскольку же по-

веденческая компетенция имеет естественноразговорный характер (ср. с утверждением Л. Ельмслева, что язык — это семиотика, на которую можно перевести другие семиотики). вполне правомерно исследовать поведенческую компетенцию лингвистическими методами, используемыми при изучении языковой компетенции. Сама по себе вербальная форма текстов еще не означает, что они лингвистические по своей сущности. Другое дело, что ментальные структуры обязательно проявляются в языке, как одной из основных сфер человеческой деятельности. Метаязык индивида описывает весь мир (согласно вышеприведенному тезису Л. Витгенштейна), причем то, что в данном метаязыке не описывается («я не могу понять его»), получает отрицательную оценку. Этот факт в дальнейшем поможет многое объяснить в механизме получения отрицательной оценки.

Обычно исследователь ограничивается этими двумя случаями, которые, однако, представляются нам частными. Из них никоим образом не вытекает умение индивида объяснять и прогнозировать свое поведение, более того, имеется тенденция найти объяснение и их обоснование в рамках более сложной системы. Так, обычно каждое табу имеет квазиобъяснение, хотя, в большинстве случаев, проблема логически удовлетворительного объяснения происхождения табу не имеет решения. Далее, ограниченные списки не в состоянии описать мир индивида. Поэтому, если мы повторяем витгенштейновский тезис о том, что границы языка есть границы мира, то необходимо постулировать наличие сложной системы, которая никак не может быть задана списком, а включает в себя **правила** образования бесконечного списка. В этой системе исходной будет не обобщенная ситуация, а базовый алфавит и правила получения представителей класса обобщенных ситуаций, причем, в зависимости от применяемых правил, будет изменяться оценка. Далее задаются правила трансформаций обобщенных ситуаций путем использования причинно-следственных операторов. Правила поведения будут циклическими в том смысле, что конкретная ситуация обобщается, трансформируется и оценивается, а затем трансформированная ситуация реализуется в практическом поведении. Трансформацию можно понимать как правило обоснования перехода от одной обобщенной ситуации к другой с целью получения конечной ситуации, имеющей положительную оценку. Подобная грамматика может быть представлена в виде комбинаторной системы, аксиомы которой имеют оценку, на их основе выводятся теоремы, интерпретацией которых, в свою очередь, будет естественноразговорное фиксирование ситуации. В данной системе поведение — это цепочка ситуаций, построенных на основе вышеназванных правил.

Перед тем как перейти к вопросу о «полиметаязычии», обобщим понятие «минимальной парадигмы», которая является гипотетическим метаязыком, состоящим из поверхностного и глубинного уровней, включающим правила получения глубинных

структур из базового алфавита и правила соответствия глубинных и поверхностных структур. В качестве дефектных парадигм можно рассматривать простейшие случаи (система ритуала, система обобщенных ситуаций), где отсутствует глубинный уровень и (или) правила получения глубинных структур. Уровень фиксации и оценки являются при этом обязательными. Очевидно, что данное представление является схематическим — уровень фиксации может быть различной степени обобщенности, большинство циркулирующих в обществе текстов не являются однородными (в воинских уставах, например, много ритуалистического — отдавание чести, поднятие знамени и т. п., с другой стороны, порядок изложения (развертывания текстов) таков, что обычно сначала перечисляются общие морально-этические положения, а лишь затем на их основе — обобщенные ситуации).

Однако тот очевидный факт, что одна ситуация может быть оценена различно (и в этом отношении метаязык может быть противоречив, тогда как логическая система — не может), говорит либо о невозможности представления этого метаязыка в виде логической системы, либо о существовании нескольких систем. Говоря выше о синтагматической иерархии, мы придерживались второго подхода.

Предлагаемая здесь модель в общих чертах напоминает лингвистическую модель в генеративных грамматиках. На наш взгляд, такая экстраполяция является оправданной. Как отмечал Р. Уэллз⁸, низший уровень может служить метаязыком высшего, а поэтому оказывается возможным использовать синтаксическую модель в качестве метаязыка семантики, а семантическую модель, в свою очередь, — прагматики. Мы основывались на синтаксической модели в той мере, в какой она обычно используется в семантических исследованиях, поскольку в них неоднократно поднимались вопросы, имеющие непосредственное отношение к проблеме описания поведения — возможность нескольких описаний для одной ситуации, критерии связанности предложений в тексте, модальность и оценочность высказывания, зависимость между ситуациями и т. п. Изучение семантики одновременно оказывается и изучением возможностей естественного языка служить языком описания поведения. Однако в рамках самой семантики многие вопросы не могут быть разрешены без непосредственного выхода из сферы языка в сферу культуры и психологии.⁹

⁸ Р. Уэллз. Мера субъективной информации. — «Новое в лингвистике», IV. М., 1965, с. 168.

⁹ Так, например, относительно выбора союза «и» или «но», Осгуд и Ричардс отмечают: «These preferences are not, therefore, describable in the constructs of generative syntax, nor do they seem to be readily interpretable with constructs of generative semantics as so far developed. Rather, they seem to be require the postulation of pre-linguistics cognitives system having it's own constructs and dynamics» (Ch. Osgood, M. Richards. From *Yang and Yin to and or but*. — «Language», v. 43, 1973, N 2, p. 407. См. также ст. Ч. Филлмора в кн.: *Berkeley Studies in Syntax and Semantics*. Vol. I, 1974.

Минимальная парадигма может послужить основанием для дальнейших построений (надстроек), т. е. при коннотации, когда язык низшего уровня выступает как обозначающее языка высшего уровня. В целом парадигма может состоять из нескольких минимальных парадигм, различие между которыми будет заключено в различии их словаря. Характеристикой такой парадигмы может служить высота уровня, которая задаст метрику языкового пространства и явится функцией от степени обобщенности, степени удаленности высказывания от ситуации. Элементы словаря более высокого уровня будут характеризоваться большей «плотностью»¹⁰, а в плане лингвистической интерпретации — элементарностью записи при компонентном анализе значения. Единство данной парадигмы определяется единством оценок, получаемых для высказываний всех уровней.

Если одна ситуация получает разные оценки, то мы имеем дело с несколькими взаимососуществующими парадигмами, которые могут быть адекватно описаны. Простейшим случаем будет зеркальное отражение одной парадигмы другой: если в парадигме А регулирующей является грамматика норм на фоне противонаправленной грамматики запретов, то в парадигме Б соотношение грамматик обратное¹¹. Классическим образцом описания подобного случая может служить «Тартюф» Мольера.

В действительности же соотношение парадигм (языков) обычно бывает гораздо более сложным. Переход от одного языка к другому может рассматриваться как смена точек зрения, причем сама плюралистичность может получать различные оценки — в частности, рассматриваться как естественная или неестественная. В связи с этим возникает проблема перевода с одного языка на другой.

Эксплицитно эта проблема выступает при ее экстернализации, т. е. при межкультурных и межличностных контактах. В большинстве случаев в качестве языка-посредника выступает естественный язык.

Не менее интересным представляется вопрос о конструктивной роли метаязыка в организации поведения. Наиболее простыми свидетельствами такой «руководящей» роли метаязыка будут эксплицитно сформулированные руководства по этикету — от «Домостроя» и «Юности честного зеркала» до курсов Э. Пост и руководств по дипломатическому этикету (как наиболее нормативных). Однозначно предписывающий характер текстов такого типа подразумевает не только их полное выполнение, т. е.

¹⁰ И. А. Чернов. К характеристике художественного стиля (плотность знака и насыщенность знаковой системы). — В кн.: Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974, с. 210—213.

¹¹ Ср. с варьированием «схемной» и «антисхемной» гипотезы в работе Дж. Фельдмана «Моделирование поведения в эксперименте с двоичным выбором». — В кн.: Вычислительные машины и мышление. М., 1967.

обучение какому-нибудь виду поведения, но и мотивировку выбора именно того, а не иного языка поведения в определенной ситуации. Другими словами, элементарные (с точки зрения описания поведения) тексты должны обеспечить связь языка поведения с конкретной ситуацией. Элементарность ситуации проявляется в том, что конкретному акту поведения (действию) здесь лишь ставится в соответствие определенный фрагмент метаязыка, а возможность выбора (следовательно, и ошибки) сведена к минимуму.

Более интересным представляется случай обращений к непрямому, имплицитно сформулированному языку — назидательным историям, пословицам, басням, которые индивид обязан самостоятельно интерпретировать. т. е. сопоставлять собственное самоописание и чужой (коллективный) опыт, уже отлившийся в определенную, пусть неявную, метаязыковую форму. Такой тип использования метаязыка можно сопоставить с поисками прецедента в сложных ситуациях, допускающих возможность выбора минимум из двух альтернатив. Иногда данная ситуация может использоваться для метаязыкового оправдания неправильного поведения — переводением мотивировки путем ее эксплицирования от детского «это мы не проходили» до создания комических ситуаций, призванных смягчить нежелательный эффект неправильного (некорректного) поведения. В этом случае может быть привлечено такое описание неправильного поведения, которое уже имело место — «как в том анекдоте» — и идентификация своего поведения с известным присутствующим поведением героя-неудачника. Естественно, что обращение к имплицитному языку позволяет построить весьма разветвленную классификацию, что, однако, не входит сейчас в наши задачи. Следует различать возможность адекватного перехода на другой язык и отсутствие такой возможности. Последняя ситуация возникает как следствие осознания противоречия между континуумным характером самоописания и дискретностью естественных языковых выражений. Показательным материалом для сравнения здесь может быть континуумная природа поэтического текста и, как следствие, подчас непреодолимые трудности при переводе. Такой конфликт обязательно осознается в культурах, где личности приписывается высокий статус (ценность). Для культуры этого типа (например, барокко, романтизм, модернизм) характерно ощущение плюралистичности мира, сдвиг в сфере семантики с установки на сообщение на установку на код, интерес к метаязыковым ощущениям индивида¹². В этом отношении

¹² Об этом подробнее: И. А. Чернов. Из лекций по теоретическому литературоведению. I. Литература/литературоведение — барокко. Тарту, 1976.

данный тип культуры характеризуется повышением количества метатекстов, а искусство в целом — усилением автотематизма¹³.

В тех культурах, где истинным признается только один тип описания, как например, в культуре классицизма, в качестве проблемы выдвигается лишь техническая сложность перевода.

Многоязычие возникает вследствие универсальности конструктивных принципов всех возможных метаязыков. Как уже было отмечено выше, такое многоязычие может осознаваться как неестественное ввиду различия эвалюативных принципов (критериев) употребляемых языков описания. Можно разграничить языки описания с имплицитной грамматикой управления поведением и эксплицитной, зафиксированной в совокупности сформулированных текстов. В этом плане любимые книги, персонажи, друзья могут выступать как объекты самоинтерпретации. (Ср., например, целый ряд максим типа «Скажи мне, кто твой друг .».) Осознание личностью этих двух типов грамматик и различий в степени их эвалюативности возможно при наличии третьей точки зрения на себя — наблюдателя собственного поведения. В принципе, возможно сколь угодно высокое повышение ранга наблюдателя собственного поведения. Отсутствие «внутреннего наблюдателя» при различии грамматик может интерпретироваться как неосознаваемая двуличность.

Позиция наблюдателя как «чужого сознания» также может получать различные оценки ввиду синтагматической иерархизированности языков.

Метаязыковые самоописания, как правило, значительно расширяют границы мира индивида, поскольку позволяют включить в него и чужой опыт, а также проигрывать ситуации, которые по тем или иным причинам оказывается невозможным реализовать в повседневном опыте. Так, идентификация индивида с некоторыми героями литературы и искусства может средствами метаязыка выполнять и определенную компенсаторную функцию. Именно поэтому метаязыковые описания индивида, как правило, шире, богаче и многообразнее его реального жизненного опыта. Вполне возможны такие персонологические типы для которых полная идентификация со своим метаязыковым нереальным описанием становится определяющим параметром сконструированной (в смысле Бергера и Лукманна) реальности.

Необходимо отметить, что и сама идентификация уже есть метаязыковый факт. Индивид и его поведение, выступающие для чужого (или отстраненного) сознания, требуют перевода на эталонный метаязык. Представление об этом было отчетливо

¹³ В плане культурологических универсалий данный тип культуры оказывается более тесно связанным с полем «вещь», тогда как классицизм, реализм и некоторые другие направления в искусстве и типы культуры — с полем «идея». См.: I. Černov. Asi ja idee kultuuris. — «Looming». 1973. См. также: A. Porovič. Teória metatextov. Nitra, 1974.

«сформулировано уже в достаточно древних текстах (например, «А потому, говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования» — I Коринф. 14, 13). Там же отмечалось и несоответствие самоописания реальности — «Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно» (Иоанн, V, 31) ¹⁴

В простейшем случае новая парадигма образуется зеркальным отражением имеющейся, т. е. грамматика запретов (негативный компонент каждой парадигмы) становится нормообразующим компонентом производной парадигмы и наоборот, где декларируемое и реально реализуемое поведение находятся в обратном соотношении.

В состав грамматики входят и правила диахронии, которые регулируются причинно-следственными отношениями. Они обеспечивают переход от одной модели ситуации к другой, что можно условно сопоставить с перефразированием (в смысле семантического синтеза) Различные формы моральных императивов можно рассматривать как требование неизменности системы перефразирования и взгляда на жизнь, как последовательность синонимичных ситуаций, различие между которыми обуславливаются различием входящих в состав формул переменных. В качестве развития подобной рефлексии может быть предложен тезис о периодичности всего происходящего. Такова, например, психология героев эпоса, искусства античности и классицизма, которые, по выражению М. М. Бахтина, в каждой точке тождественны самим себе ¹⁵. В современной культуре акцент часто переносится с тождественности правил поведения индивида на тождественность самих ситуаций или их структурных описаний — в зависимости от уровня рефлексии. «Все было встарь, все повторится снова И сладок нам лишь узнаванья миг» (О. Мандельштам). При обратном подходе, одной и той же ситуации в зависимости от временной позиции индивида приписываются различные описания, что указывает на различные системы перефразирования и полифоничность сознания (ср. в связи с этим противопоставление героев Мольера и Достоевского в указанной работе М. М. Бахтина). В новейшее время подобные ситуации обычно характеризуются как «поиски самого себя».

Можно указать еще на некоторые черты во взаимодействии языков в пределах культуры и индивида при рассмотрении их как саморегулирующихся систем. Так, при противопоставлении

¹⁴ Ср. в связи с этим мнение Л. С. Выготского (цит. соч., с. 72): «Обычный взгляд, согласно которому эгоцентричные по своей манере мыслить осознают себя лучше, чем другие, что эгоцентризм ведет к правильному самонаблюдению, является неправильным».

¹⁵ М. Бахтин. Время и пространство в романе. — «Вопросы литературы», 1974, 3, с. 133—179.

доминирующего языка и подчиненных ему локальных языков (например, карнавал в сфере культуры средневековья) важным аспектом является рассмотрение способов создания неопределенности — вследствие взаимопроникновения и креолизации языков оказывается невозможным выведение однозначной оценки¹⁶. Этому способствует неадекватность описания ситуации — известный факт несовпадения свидетельских показаний, сознательная ложь или маска в поведении¹⁷

¹⁶ Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. О семантическом механизме культуры. — «Труды по знаковым системам», V. 1971, с. 144—166.

¹⁷ Подробнее об этом см. работу Ю. И. Левина по семиотике лжи.

ИСААК ИОСИФОВИЧ РЕВЗИН

Безвременная кончина Исаака Иосифовича Ревзина — научная потеря, масштаб которой ученые, интересующиеся проблемами семиотики, лингвистики, поэтики, будут еще долго ощущать с чувством все растущей горечи и боли — нам сейчас трудно осмыслить полностью значение работ нашего покойного коллеги и друга, время еще долго будет открывать в них новые и новые аспекты, грани, мысли, идеи, осмыслить которые мы еще полностью не в состоянии.

Научное мышление И. И. Ревзина отличалось строгостью, а его путь как ученого — стремительностью. Строгость научной мысли не позволяла И. И. Ревзину мириться с приблизительностью суждений, дилетантизмом и постоянно направляла его усилия к поискам все новых и новых инструментов исследования и была прежде всего направлена на его собственные труды, являясь одним из импульсов научного поиска. Однако она определяла и те высокие требования, с которыми он подходил к трудам своих коллег, в особенности тех из них, которые были ему, в научном отношении, близки. Неточность и импрессионизм, скрытые под слоем семиотической терминологии, вызывали на его лице гримасу страдания, схожую с той, которую можно видеть у тонкого музыканта, вынужденного слушать фальшивые звучания.

Стремительность научного пути И. И. Ревзина проявлялась не только в быстроте научной эволюции, но и решительности, с которой он отказывался от идей, из которых его ум исследователя вырастал как юноша из детских одежд.

«Труды по знаковым системам» и круг тартуских семиотиков потерял в И. И. Ревзине не только активного сотрудника, автора, участвовавшего во всех наших изданиях, неизменного соратника по «Летним школам» — докладчика, умелого и доброжелательно-строгого председателя многих заседаний, авторитетного участника прений — но и друга, готового разделить не только радости и успехи, но и трудности.

Невозможно забыть блистательное выступление Исаака Иосифовича на заседании последней — пятой — Школы, выступление, показавшее, что как ученый он находится на пороге новых и исключительно глубоких идей, вступая в плодотворный период исследовательской зрелости. Никто из нас не догадывался, что мы слышим его в последний раз.

Исаак Иосифович умер неожиданно, в расцвете научных сил, в момент нового взлета мысли. В этом особая горечь утраты. Но в этом же и грустное утешение:

«Блажен, кто пал, как юноша Ахилл...» (Кюхельбекер).

Ю. Лотман

ПАМЯТИ ИСААКА ИОСИФОВИЧА РЕВЗИНА

28-го марта 1974 года умер Исаак Иосифович Ревзин, выдающийся лингвист, постоянный участник всех семиотических начинаний за последние полтора десятилетия.

В формировании И. И. Ревзина как большого ученого особенно выделяется период, начавшийся в 1956 г. и характеризовавшийся бурным увлечением структурализмом одновременно с первыми исследованиями в области математического языкознания. Исаак Иосифович не только был увлечен этим потоком идей и новых воздействий, но и сам был в центре развития этих сфер науки. Этому способствовали его открытость всем новым веяниям, принципиальная непредвзятость и готовность развивать еще брошенный намек, романтизм и научный оптимизм, предполагающий необходимость и возможность установления глубинных связей между миром наблюдаемых фактов и некоторыми основополагающими принципами современного знания. В период стремительного развития науки, когда могло казаться, что можно только успевать следить за разбегающимися от единого центра цепочками идей, и когда мог бы возобладать сепаратизм отдельных впервые оформлявшихся областей, И. И. Ревзин был одним из немногих, в ком не угасала идея единой целостной гуманитарной картины знания, проверяемой с помощью математически точных методов. Сколь бы частными и аналитическими по своему характеру работами ни занимался И. И. Ревзин, для него всегда оставалась ведущей идея синтеза отдельных достижений и сведения их к единому целому. Не случайно он был автором первой книги, обобщавшей результаты нашей математической лингвистики и положившей у нас начало особой области лингвистического моделирования. Уже эта книга, переведенная на основные европейские языки, принесла автору мировую известность. Кроме двух опубликованных книг по моделированию языка, И. И. Ревзин является автором находящейся в печати монографии об основных проблемах структурной лингвистики и двух еще не изданных книг — о фонологической теории и о структурной грамматике немецкого языка. Именно от лингвистики — через занятия математической поэтикой — И. И. Ревзин пришел к занятиям текстом как таковым, независимо от его реализаций в конкретной знаковой системе и, следовательно, к семиотике текста в целом. Этот период ознаменовался его деятельным участием сначала в конференции по математическим методам изучения литературы в Горьком в 1961 г., потом в Симпозиуме по структурному изучению знаковых систем в Москве в 1962 г., затем в серии летних школ и симпозиумов по вторичным моделирующим семиотическим системам в Тарту с 1964 г. по 1974 г. (в последней из таких школ И. И. Ревзин участвовал перед самой своей смертью).

Особенностью подхода И. И. Ревзина к семиотике следует признать ориентацию на некоторые фундаментальные идеи новой логики и философии, благодаря чему разработка семиотических идей обрела связи с предшествующей более широкой традицией. Использование логико-математического аппарата связывало семиотические исследования И. И. Ревзина с другими современными попытками применения математических методов в науках о человеке. И. И. Ревзин много думал над вопросом об основаниях семиотики, о месте ее среди других наук, что отразилось в некоторых его трудах, о возможностях семиотического исследования коллектива (чему посвящена его последняя прижизненная публикация в тартуском сборнике тезисов), о параллелях между языком и другими семиотическими системами: как профессиональный шахматист он глубоко развил сопоставление языка и шахмат, к которому независимо друг от друга пришли ранее Соссюр, Гуссерль и специалисты по основаниям математики.

В исследованиях И. И. Ревзина по структурной поэтике предпринимается попытка выявить логику данного жанра; по отношению к простейшим (работы о детективе) на них строится подобие исчисления всех возможностей и тем самым математически строго определяются границы жанра

через эти его особенности. В том же русле шла и одна из последних работ, посвященная анализу совместной встречаемости персонажей в драмах. Эта работа была написана вместе с О. Г. Ревзиной, как и переведенная на многие языки статья о театре абсурда, представляющая собой опыт логического изучения алогического, связывающий исследования по поэтике с собственно лингвистическими работами И. И. Ревзина, в которых некоторые строки поэтов XX в. рассматривались с точки зрения возможных границ «грамматической правильности». Особое место в занятиях поэтикой занимали разборы лирических стихотворений, тем более ценные, что в них строгость анализа сочеталась с глубиной поэтической интуиции (И. И. Ревзин с юных лет писал стихи и занимался поэтическими переводами).

В последние годы И. И. Ревзин уделял особое внимание исследованиям общей теории текста, пытаясь осмыслить ее статус как самостоятельной дисциплины и выработать аксиматику этой науки. В свете этих занятий по-новому им осмысляются и собственно лингвистические проблемы, среди них тема определенности-неопределенности, которой он занимался вплоть до самой смерти. Лингвистическим занятиям И. И. Ревзина в последние годы его жизни было свойственно обращение к проблемам и методам классической лингвистики (сравнительно-исторической, диахронической) при расширении и углублении языковой базы (не только на материале славянских, германских и других индоевропейских языков, но и ряда неиндоевропейских, в особенности в работах по типологии). В самое последнее время многочисленные интересы Исаака Иосифовича соединялись воедино в частично осуществленных замыслах создания синтетической картины современного гуманитарного знания.

В лице Исаака Иосифовича мы потеряли человека большой души, глубокой честности и верности. Память о нем неотделима от всего лучшего, что было в годы «бури и натиска» в нашей науке.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров

Оглавление

Семиотика культуры

А. Я. Гуревич. Западноевропейские видения потустороннего мира и «реализм» средних веков	3
<u>И. И. Ревзин</u> Об индуктивных определениях в исторических науках (К логической экспликации понятий «нация» и «национальный язык»)	28
Вяч. Вс. Иванов. К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных представлений	45
Ю. М. Лотман. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века	65
П. Тульвисте. К интерпретации параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления	90

Семиотика искусства

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте	103
Б. М. Гаспаров. Некоторые дескриптивные проблемы музыкальной семантики	120
Ю. М. Лотман. Место киноискусства в механизме культуры	138

Общие вопросы семиотического описания

С. Т. Золян, И. А. Чернов. О структуре языка описания поведения	151
<u>Исаак Иосифович Ревзин (1923—1974)</u>	164

Sisukord

Kultuurisemiootika

A. Gurevitš. Hauataguse maailma nägemused Lääne-Euroopas ja keskaja «realism»	3
<u>I. Revzin.</u> Induktiivsetest määratlustest ajalooteadustes. (Mõistete «rahvus» ja «rahvuskeel» loogilisest eksplikatsioonist.)	28
V. Ivanov. Karnevali kui binaarsete opositsioonide inversiooni semiootilisest teooriast	45
J. Lotman. Igapäevase käitumise poeetika 18. saj. vene kultuuris	65
P. Tulviste. Paralleelidest mõtlemise ontogeneesi ja ajaloolise arengu vahel	90

Kunstisemiootika

V. Ivanov, V. Toporov. Struktuurtüpoloogiline lähenemine kujutava kunsti teoste diakroonilisel interpreteerimisel	103
	167

B. Gasparov. Mõnest deskriptiivsest probleemist muusikasemantikas	120
J. Lotman. Filmikunsti kohast kultuurimehhanismis	138

Semiootilise kirjelduse üldküsimus

S. Zoljan, I. Cernov. Käitumise kirjeldamise keele struktuurist	151
Isaac Iosifovitch Revzin (1923—1974)	164

Contents

Semiotics of Culture

A. Gurevich, West-European visions of the world beyond the grave and the «realism» of the Middle Ages	3
I. Revzin About inductive definitions in the historical sciences (a contribution to the logical explication of the notions «nation» and «national language»)	28
V Ivanov, On the semiotic theory of the carnival as an inversion of double oppositions	45
J. Lotman, Poetics of everyday behaviour in XVIII century Russian culture	65
P Tulviste, On the interpretation of parallels between ontogenesis and the historical development of thought	90

Semiotics of Art

V. Ivanov, V. Toporov, Structural-typological approach to the interpretation of works of figurative art from the diachronic aspect	103
B. Gasparov, Some descriptive problems of musical semantics	120
J. Lotman. The place of cinema art in the mechanism of culture	138

General Problems of Semiotic Description

S. Zolyan, I. Chernov. About the structure of the language of behaviour description	151
Isaac Iosifovitš Revzin (1923—1974)	164

Ученые записки Тартуского государственного университета. Выпуск 411. Труды по знаковым системам VIII. На русском языке. Тартуский государственный университет. ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 18. Ответственный редактор З. Г. Минц. Корректор Н. Чикалова. Сдано в набор 26. I 1976. Подписано к печати 7. I 1977. Бумага печатная № 2 60×90/16. Печ. л. 10,5+2 п. л. вкл. Учетно-изд. листов 13,3. Тираж 1000. MB-00106. Зак. № 352. Типография им. X. Хейдеманна, ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 17/19. II